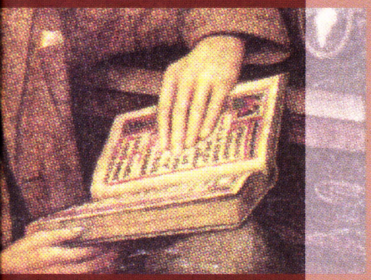
EDMUNDO O'GORMAN



ENSAYOS DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EDMUNDO O'GORMAN

ENSAYOS DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Selección y presentación de

ÁLVARO MATUTE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 2007

Primera edición: 2007

DR © Leonor Ortiz Monasterio

DR © 2007, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510. México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Impreso y hecho en México

ISBN 978-970-32-4867-4

Presentación

La vitalidad de la obra de Edmundo O'Gorman está presente al cumplirse once años de su fallecimiento y cien de haber visto la luz primera. Su variedad temática incluye trabajos sobre historia jurídico-política, de las ideas, de la historiografía, del arte y, desde luego, de reflexión teórica y filosofía de la historia. Con la finalidad de contribuir a la celebración de su primer centenario, ofrezco una selección de seis trabajos en los cuales O'Gorman dio muestra de su apasionado interés en la necesidad de someter a una estricta reflexión la razón de ser del trabajo del historiador, reflejo a su vez del sentido vital de la historia.

En muchas ocasiones solía referir el doctor O'Gorman un diálogo entre dos historiadores en el que uno le preguntaba al otro acerca de qué estaba trabajando, y tras la respuesta, venía otra pregunta: "Y ¿cuáles son tus materiales?" Don Edmundo, con fingida indignación comentaba, "a nadie se le ocurre preguntar: '¿cuáles son tus espirituales?'" Desde que se lo escuché la primera vez lo celebré y me encantaba que lo repitiera. Efectivamente, nadie repara en la manera como se abordan los temas, cómo son concebidos, a partir de qué preguntas se realiza la investigación, en suma, qué efectos hace ese objeto en el sujeto de marras; con qué elementos se enfrenta al objeto. Muchos historiadores proclaman que Edmundo O'Gorman fue un gran historiador porque había visto muchos documentos en los archivos, es decir, muchos materiales. Creo que no se le puede tributar mayor insulto. Para él, el aspecto material, la relación con el documento, era parte del trabajo y desde luego había que hacerla bien, pero lo principal eran los famosos "espirituales", el bagaje del historiador, lo que constituye su subjetividad, en fin, la relación entre sujeto y tema, para lo cual los materiales son la parte instrumental. E. H. Carr enseñaba que a un arquitecto no se le elogia por su obra negra, sino por el resultado final, por lo que se ofrece a los sentidos. Con el criterio de los historiadores "materia-

listas" se reduce la historia sólo a su parte instrumental, a las operaciones de "tijeras y engrudo" que aprendimos en Collingwood. O'Gorman era más que eso. Su grandeza estriba en sus espirituales, que le permitieron hacer con los materiales expresiones e interpretaciones historiográficas significativas.

Su espíritu combativo hizo que no se limitara sólo a fortalecer la reflexión sobre el quehacer historiográfico, sino que fue arma polémica contra el tradicionalismo campeante en el medio mexicano. Si en sus trabajos sobre historiografía ya se advierte el sólido sustento teórico, en los que propiamente se inscriben en el campo de la filosofía o teoría de la historia, se pone de manifiesto la expresión de un pensamiento original, sólidamente construido.

No pretendo en estas páginas hacer un estudio pormenorizado del pensamiento historiográfico de don Edmundo, lo que me reservo para otra ocasión. Solamente deseo hacer una presentación que refiera la génesis de cada una de las piezas seleccionadas y ubicarlas en su respectivo horizonte.

El primero de los trabajos es su contribución a la mesa redonda que tuvo lugar en El Colegio de México al mediar el año de 1945. En ella participaron como ponentes don Alfonso Caso y Ramón Iglesia, quien sustentaba puntos de vista paralelos a los de O'Gorman, mientras que el primero se basaba en aspectos desarrollados por su hermano Antonio, de quien O'Gorman había sido alumno. La contraparte no presentó ponencia, aunque algunos simpatizantes hicieron comentarios a las exposiciones. El caso es que esa mesa redonda marcó un hito en la historia del pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX, o podría decirse hispanomexicano, ya que es una muestra muy clara de la convergencia entre los maestros del exilio español y sus receptores mexicanos. Esto da muestra de la vitalidad de la influencia de José Ortega y Gasset y de la filosofía alemana contemporánea que había llegado a la España anterior a 1936 y de ahí a Hispanoamérica. La mesa de 1945 tiene una gran trascendencia, al menos, en el medio mexicano. La ponencia de O'Gorman se ofrece como una de las posturas entonces vanguardistas y representa el punto de partida de lo que desarrollará después en su obra teórico-filosófica.

El segundo texto, "Teoría del deslinde y deslinde de la teoría", es una ponencia presentada en la Facultad de Filosofía y Letras y

publicada asimismo en la revista de esa institución. Se trata de un comentario a *El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria*, publicado entonces por don Alfonso Reyes y que constituye su mayor aportación al campo enunciado en el subtítulo. Es el de Reyes un trabajo denso, de inspiración fenomenológica, en el cual trata de establecer lo propiamente literario, deslindado de otros campos que lo invaden, especialmente el historiográfico. O'Gorman atenderá precisamente el deslinde entre literatura e historia, rompiendo lanzas a favor de los nexos entre ambas expresiones, ya que para O'Gorman, la historia no era una ciencia exacta, sino que su elaboración era de la misma índole de la literatura, aunque no se tratara de una y la misma cosa. Los otros comentarios a la importante obra de Reyes corrieron a cargo de Juan David García Bacca y Alfonso Méndez Plancarte.

En el orden que establece la cronología, el siguiente trabajo teórico de O'Gorman fue *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, que no se recoge en esta selección en virtud de que se trata de un libro y aquí sólo se presentan artículos, discursos y ponencias, y de que para celebrar el centenario de este autor, la Universidad Nacional Autónoma de México hizo una edición facsimilar con presentación del rector, doctor Juan Ramón de la Fuente. Sin embargo, no es posible omitir que se trata de la expresión más radical de su pensamiento. Crítica demoledora de la tradición historiográfica que él llama naturalista y que tiene en Leopold von Ranke a su figura paradigmática, esta obra muestra, al examinar las proyecciones ideológicas de Ranke, que la decantada objetividad no era sino un mito. En su parte propositiva ofrece la novedad, radical en 1947, de apoyarse en la filosofía de Martin Heidegger para llamar la atención sobre una historia fundada en la autenticidad vital. Cierra con una brillante reflexión sobre algunos versos de Sor Juana Inés de la Cruz y la fiesta brava, a través de la lente que le ofrece la idea heideggeriana del ser para la muerte. Libro prácticamente carente de notas y referencias, da la impresión de haber sido escrito de un tirón. A sesenta años de su elaboración y aparición, conserva su frescura, muestra la agudeza de su autor y confirma que se trata de una de las grandes contribuciones de habla hispana a la filosofía de la historia en el siglo XX.

Por su parte, "Historia y vida" era tal vez el texto predilecto de su autor en esta línea de trabajo. Escrito, según comunicado perso-

nal de él, cuando se encontraba en la ciudad de Monterrey, a donde fue a impartir un curso, empleó las mañanas que tenía libres para elaborarlo en el hotel donde se alojaba. Publicado en la que entonces era novedosa revista especializada en filosofía, *Dianoia,* en un número en el que aparece también una colaboración de Arnold Toynbee, ofrece una reflexión de alto nivel sobre el sentido vitalista de la historia. Dotado de una sólida base kantiana, reflexiona sobre el conocimiento histórico, sobre la naturaleza del hecho histórico y el sentido de este tipo de saber. Como artículo, representa la plenitud de O'Gorman como filósofo de la historia.

No hay duda de que, tanto en "La historia como búsqueda del bienestar", como en "La historia: Apocalipsis y evangelio", textos elaborados como discursos a petición de terceros, retoma argumentos planteados con anterioridad en lo que se refiere a fundamentos epistemológicos. Sin embargo, al recrear el núcleo de sus ideas centrales, ofrece ejemplificaciones provenientes de su portentosa imaginación. Siempre fiel a los principios historiológicos que lo animaron desde que inició sus batallas a favor de lo que él mismo caracterizó como autenticidad histórica, desarrolla un tema de filosofía especulativa y amalgama dos posibles significados del quehacer histórico arraigados igualmente en dos figuras centrales del cristianismo y la libertad. Los dos discursos ponen de manifiesto su dominio de la materia tratada.

Por último, otro discurso, el que pronunció en la ocasión en que la Universidad Iberoamericana le otorgó el doctorado *honoris causa* y que lleva por título "Fantasmas en la narrativa historiográfica", fue definido por el propio O'Gorman como el testamento que lega a las generaciones posteriores. Es una sentida reflexión sobre el quehacer del historiador, perdido entre las prácticas institucionales que tienden a restarle libertad, imaginación, capacidad propositiva, creatividad. Ya mucho de ello había en "La historia: Apocalipsis y evangelio", pero en esta pieza lo enfoca de una nueva manera y lo resume en un párrafo final de características epigráficas.

En síntesis, estas siete piezas constituyen lo más representativo del doctor Edmundo O'Gorman en el campo de la teoría y la filosofía de la historia. No las únicas, dado que resulta muy difícil deslindar en la obra de O'Gorman lo teórico de lo histórico. Fue un historiador que supo amalgamar, como pocos en el mundo, teoría e

historia. Sus trabajos historiográficos, como por ejemplo "La conciencia histórica de la Edad Media", están preñados de filosofía, de propuestas teóricas, comenzando por la premisa básica en la que sostiene que se puede establecer la conciencia histórica de una larga temporalidad a través de un solo documento que la representa; o bien su introducción a una edición escolar de Tucídides, donde reflexiona sobre el sentido de la guerra en tono apocalíptico, dentro de la mejor tradición de la filosofía especulativa de la historia. Es poca la obra de O'Gorman carente de la referencia filosófica.

Por último, propongo como título de esta recopilación, *Ensayos de filosofía de la historia*, por varias razones. Aunque O'Gorman decía no simpatizar con los pensadores del humanismo, recupero el término *ensayo* por su raigambre montaigneana, dado que O'Gorman podía asumirse como ensayista, en tanto que lo hacía como escritor, como *non fiction writer*. Sus textos son ensayos en el más alto sentido de la palabra. Y lo son de filosofía de la historia, preferentemente sobre el vocablo teoría, ya que él gustaba de la asociación de estos términos y porque impartió la asignatura Filosofía de la Historia, en la cual, con su palabra elegante, repasaba el pensamiento histórico de Occidente, desde los griegos hasta la irrupción del positivismo, después de un sugerente tratamiento de Hegel. Lo hacía —como en *Crisis y porvenir*— partiendo de la explicación de la metáfora del martillo, proveniente de Heidegger, en la cual el operario cuyo brazo se cansa de repetir la misma tarea, se pregunta por el sentido de lo que hace. De vivir la historia se pasaba a pensar la historia.

Con esta selección se pretende ofrecer al lector un seguimiento de la trayectoria de uno de los pensamientos historiográficos más originales que ha generado el medio mexicano y, como señaló Hans Kellner, contribuir a la invención de Edmundo O'Gorman.

ÁLVARO MATUTE

Octubre de 2006

Procedencia de los textos

1. "Consideraciones sobre la verdad en historia", *Filosofía y Letras*, t. X, n. 20, octubre-diciembre de 1945, p. 245-251. Reproducido en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 202 p. (Sep Setentas), p. 32-39.

2. "Teoría del deslinde y deslinde de la teoría", *Filosofía y Letras*, t. IX, n. 17, enero-marzo de 1945, p. 21-38.

3. "Historia y vida", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, año II, 1956, p. 233-253. Reproducido en Álvaro Matute, *op. cit.*, p. 121-151.

4. "La historia como búsqueda del bienestar", *Plural*, v. III, n. 36, septiembre de 1974, p. 6-15.

5. "La historia: Apocalipsis y evangelio", *Diálogos*, n. 70, julio-agosto de 1976. Reproducido en Edmundo O'Gorman, *Historiología: teoría y práctica*, estudio introductorio y selección de Álvaro Matute, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, XXXVII-206 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 130), p. 189-204.

6. *Fantasmas en la narrativa historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1992, 28 p. Reproducido en *Nexos*, v. XV, n. 175, julio de 1992, p. 49-52.

Consideraciones sobre la verdad en historia

La historia es enterrar muertos para vivir de ellos.

Unamuno, *La agonía del cristianismo*

1. El propósito de esta breve ponencia es ofrecer al debate unas cuantas ideas acerca del modo en que debe entenderse el problema de la verdad en historia. Cumplo así con el compromiso contraído en una discusión pública que sostuve con el señor Silvio A. Zavala en una de las sesiones del Seminario sobre Métodos de Enseñanza de la Historia, recientemente celebrado en México.

No pretendo exponer nada que pueda llamar original mío: apoyado en las huellas que me dejaron muchas lecturas (Ortega merece especial mención) y en recuerdos de gratísimas conversaciones con mis amigos, he intentado contrastar en los supuestos más íntimos, la postura tradicional científica y la postura contemporánea historicista, conformándome con presentar en forma esquemática la cuestión que va a debatirse.

2. Nuestra época, como todas las épocas llamadas de crisis, presenta el espectáculo de una lucha violenta entre unas creencias que constituyen la tradición inmediata y otras creencias que forman el nuevo programa. Éstas pugnan por sustituir a aquéllas, comenzando por una crítica demoledora de las implicaciones y supuestos en que se fundan y proponiendo a su vez una nueva aventura espiritual. En nuestro día la pugna se manifiesta en toda su crudeza en el campo de la historia, porque, precisamente, la postura contemporánea, hostil a la tradición, consiste en tener conciencia de lo histórico en un sentido nuevo y radicalmente revolucionario.

La postura tradicional que, en cuanto tal, pugna desesperadamente por mantener la vigencia de sus postulados y de sus métodos, ha perdido, no obstante, el apoyo de la veneración que venía usufructuando. Esa postura, en términos generales, consiste en el esfuerzo por asimilar la historia a las disciplinas científicas, y

primariamente a las ciencias físicas y naturales. Esto quiere decir que se ha intentado constituir la historia en ciencia rigurosa, fundamentándola en idénticos supuestos, aspirando a iguales pretensiones y garantías y empleando los mismos métodos que cualquiera otra de las ciencias. En suma, para esta manera de pensar no hay diferencia esencial entre conocer el pasado humano y conocer cualquiera otra realidad. Se trata, pues, de una escuela que gusta concebirse a sí misma como realista, aunque claro está, a nadie escapa que en ese concepto tan equívoco anda agazapado todo el problema.

Pero si bien se examina ese intento de asimilación o identificación entre esa realidad que es el pasado humano y cualquiera otra realidad (la física, por ejemplo), se verá que el pasado humano, al igual que la Luna, resulta una realidad independiente de nosotros, de nuestra vida. Se trata entonces simple y sencillamente "del pasado", de un pasado cualquiera; pero no de "nuestro pasado". Ahora bien, la enorme y fundamental diferencia que hay entre estas dos maneras de concebir el pasado humano, es la diferencia radical entre la tradición y la postura contemporánea; de ella brota la discrepancia fundamental que trataré de mostrar en el curso de esta exposición.

3. El intento de constituir la historia en una ciencia supone, ya lo vimos, que el pasado es una realidad esencialmente idéntica a cualquiera otra realidad. Pero como el pasado humano se refiere simple y necesariamente a esa realidad que es la vida del hombre, resulta que hubo de suponerse también que la vida humana es ella, a su vez, una realidad esencialmente idéntica a cualquiera otra, y en efecto, eso es lo que se supuso y lo que durante muchos siglos se ha venido suponiendo.

Todos sabemos que semejante supuesto descansa en la creencia de que nuestro ser, el ser humano, al igual del ser de todas las cosas es algo fijo, estático, previo, siempre el mismo, invariable. En eso, se dice, consiste precisamente su identidad esencial con las demás realidades, y por eso se ha venido hablando sin dificultad, desde Aristóteles y aun mucho antes, de la naturaleza de la piedra, de la naturaleza del animal y de la naturaleza del hombre, como si se tratase en esencia de un mismo concepto.

Saquemos ahora la conclusión provisional que nos interesa más directamente. Si se cree que el hombre tiene un ser fijo, estático,

previo o invariable, síguese necesariamente que su pasado ni le va ni le viene; es un puro accidente; le es radicalmente indistinto, en suma, le es ajeno. Y así es como queda aclarada mi afirmación de que para la postura tradicional cientificista en historia, ese pasado que estudia y que intenta conocer es algo independiente al ser del hombre, y más concretamente, al ser del historiador. No se trata pues, como dije, de "su pasado", sino "del pasado", de un pasado cualquiera.

4. Las consecuencias que resultan de este modo de pensar son tan monstruosas como obligatorias. Como el pasado humano se concibe como una realidad radicalmente indiferente a nuestro ser; como nuestro pasado es algo que nos es esencialmente ajeno, la tarea del historiador queda necesariamente sujeta a dos exigencias o pretensiones capitales. La primera consiste en la tradicional pretensión de la imparcialidad del historiador. ¡Claro! Puesto que el pasado humano le es ajeno, el historiador está obligado a portarse respecto de él con total y absoluta indiferencia, que a eso y no a otra cosa se reduce la llamada imparcialidad. La segunda exigencia es la de pretender conocer en *su totalidad* el pasado humano. En efecto, puesto que el pasado es una realidad independiente, todos y cada uno de los hechos del pasado, desde los más importantes hasta el más mínimo detalle, reclaman con idéntico derecho el ser conocidos en la visión total del saber histórico. Cualquier omisión, intencional o no, es ya una selección indebida, porque equivale a permitir que intervengan las circunstancias personales del historiador, con notoria violación, inconsciente o no, de la exigencia de su estricta imparcialidad. Aquí se explica el porqué de ese fetichismo todavía tan en boga por descubrir documentos inéditos y por aportar datos desconocidos, sea cual fuere su contenido.

Aspira, pues, la escuela tradicional a lo que Ortega (creo que en *Prólogo a una historia de la filosofía)* ha llamado una "visión completa", a diferencia de lo que ha calificado de "visión auténtica". Consiste aquélla en una visión del pasado humano, totalmente separada o independiente de las preocupaciones y de las circunstancias vitales del presente; visión cuya veracidad está en relación directa con la suma total de los hechos averiguados. A mayor número de datos averiguados, más completo, es decir, más verdadero el conocimiento del pasado. Pero como obtener el gran total de todos y cada uno

de los hechos del pasado es un imposible, si sólo fuera porque el tiempo mismo se ha encargado de destruir las fuentes de información de una enorme cantidad de hechos, la verdad histórica que tan afanosamente persigue la escuela tradicional es absolutamente inalcanzable. Se trata siempre de una verdad fragmentaria, de una aproximación que en todo momento está sujeta a ser rectificada por la posible aparición de nuevos datos, y en consecuencia, lo que para esta escuela se llama interpretar los hechos, no es sino la operación mecánica de reajuste o rectificación, de la suma siempre provisional de lo ya averiguado. En una palabra, se trata de una verdad siempre diferida e indefinidamente proyectada hacia el futuro. Pero lo malo, entre otras cosas, es que esa verdad *no es* una verdad, porque conocer algo es siempre referencia al presente, o lo que es lo mismo, referencia a nuestra vida, que es para nosotros la verdad radical. Los supuestos de la escuela tradicional ponen al hombre en la falsa coyuntura de conformarse con una verdad que no podrá jamás poseer; pero esta exigencia es un absurdo vital, una mentira radical que, por eso, produce un tipo de historia inhumano y un tipo de historiador deshumanizado. ¿Puede pedirse algo más monstruoso?

5. En algún párrafo anterior afirmé que la discrepancia básica entre la postura contemporánea y la escuela tradicional (cuyos supuestos y consecuencias acabo de examinar) estriba en la manera distinta de conceptuar el pasado. Para la tradición, según se mostró ampliamente, se trata de una realidad independiente del hombre; para la postura contemporánea, en cambio, el énfasis está en considerar que el pasado es algo nuestro, que es "nuestro pasado".

Lo decisivo, pues, será precisar en qué sentido hemos de entender esta última afirmación. Pues bien, el pasado humano no es un pasado cualquiera; es lo que le ha pasado al hombre y, por eso, suyo entrañablemente. Pero no suyo a la manera en que decimos que una casa o un objeto, por ejemplo, son de su propiedad, sino suyo en cuanto que involucra a su ser. Porque adviértase que decir lo que le ha pasado a un hombre, es decir lo que ese hombre es, y, en definitiva, nosotros somos lo que somos, precisamente porque hemos sido lo que fuimos. El pasado humano, en lugar de ser una realidad ajena a nosotros es *nuestra* realidad, y si concedemos que el pasado humano existe, también tendremos que conceder que existe en el único sitio en que puede existir: en el presente, es decir, en nuestra

vida. La conclusión fundamental a que a llegado el pensamiento contemporáneo por estos caminos es revolucionaria respecto a la vieja tradición que ha venido concibiendo al hombre como un ente dotado de un ser fijo, estático, previo e invariable. "El hombre —dice Ortega, *Historia como sistema*— no es, sino que *va siendo* [...] y ese *ir siendo* (que es una expresión absurda) es lo que llamamos vivir." Por eso el maestro concluye que no debemos decir "que el hombre *es*, sino que el hombre *vive*".

Ahora bien, si se admite que la realidad radical del hombre es su vida, y por lo tanto que el pasado humano (no se entienda esto en un sentido puramente individual) es en parte esa realidad radical, la tarea del historiador se habrá liberado de una vez por todas de la famosa pretensión de imparcialidad. En efecto, puesto que conocer el pasado es conocimiento de sí mismo, malamente puede justificarse ni menos exigirse esa fría, inhumana, monstruosa indiferencia que la imparcialidad supone. Por el contrario, hay que admitir con franqueza y alegría que el conocimiento histórico es parcial, el más parcial de todos los conocimientos, o lo que es lo mismo, que es un conocimiento basado en preferencias individuales y circunstanciales; en suma, que es un conocimiento producto de una selección, el conocimiento selecto por excelencia. Las preferencias del historiador son las que comunican sentido pleno y significatividad a ciertos hechos que, por eso mismo, son efectivamente los más importantes, los más históricos, y en definitiva los más verdaderos. Y no se diga que esta operación selectiva es arbitraria, a no ser que se afirme a la vez que la vida humana es para el hombre una arbitrariedad; lo que en todo caso es un grandísimo disparate. "Pasa el cuarto Evangelio (san Juan) —dice Unamuno— por ser el menos histórico en el sentido materialista o realista de la historia; pero en el sentido hondo, en el sentido idealista y personal, el cuarto Evangelio, el simbólico, es mucho más histórico que los sinópticos, que los otros tres. Ha hecho y está haciendo mucho más historia agónica del cristianismo" (*La agonía del cristianismo*, VII). He aquí un ejemplo que ilustra, bajo la autoridad de uno de los pensadores contemporáneos más profundos, eso de la significatividad de los hechos y de las fuentes históricas.

A diferencia, pues, de la "visión completa" (abstracta) postulada por la escuela tradicional, búscase una "visión auténtica" (concreta)

cuya autenticidad estriba, precisamente, en que brota de la referencia a nuestra vida; visión que sólo es válida para ella, para ella verdadera puesto que conocer es función interna a la vida y no independiente de la vida. Esta visión auténtica, en cuanto que lo es, es la única capaz de aprehender esa radical realidad de la que nuestro pasado es parte y de la que insensiblemente nos separamos cada vez más, a medida que el conocimiento formal de lo abstracto con que pretendemos substituirla se hace más espeso e impermeable. El saber histórico no consistirá ya en una suma de hechos que, una vez "descubiertos", se consideran definitivamente conocidos; consistirá ahora en una visión cuantitativamente limitada, pero auténtica en cuanto que se funda en una serie de hechos significativos por sus relaciones con el presente y con nuestra vida. Y el método histórico no será ya ningún método de los empleados en las ciencias naturales; no será el método de la simple acumulación de lo "averiguado", sino que será el método narrativo, único verdaderamente capaz de dar razón de la vida humana, de nuestra vida, nuestra verdadera realidad. Este dar razón de la vida humana es lo que yo llamo historiar. Podemos concluir, pues, que verdad en historia no es otra cosa sino la adecuación del pasado humano (selección) a las exigencias vitales del presente.

6. No se crea que el contenido de esta última afirmación es una teoría más; es un hecho. Un hecho que el examen más superficial de la historiografía documenta con gran abundancia. Si lanzamos una mirada sobre el conjunto del esfuerzo humano por comprender su propio pasado, nos enfrentamos con un espectáculo singular. Vemos, en efecto, que los mismos acontecimientos revelados por los mismos documentos se narran de muy diversas maneras. Es decir, vemos, si vemos lo que realmente vemos, que cada generación siente la necesidad de escribir su historia, la historia de su pasado; pero naturalmente, escribirla desde su punto de vista, es decir, desde su peculiar situación o circunstancia. Cada generación tiene la necesidad ineludible de enfrentarse con su pasado, su realidad vital, y por lo tanto, cada generación pronuncia su verdad, que es la verdad *histórica* de los hombres que compusieron esa generación; verdad que, por lo mismo, no puede ser, aunque lo pretenda, la verdad de otras generaciones, ni anteriores ni venideras, pero que, no obstante, es verdad verdadera.

La postura contemporánea cuyos fundamentos he querido esbozar en este escrito, es la única que explica o da razón de ese espectáculo, de ese hecho, y es porque la postura contemporánea consiste precisamente en tener conciencia histórica. Mientras la escuela tradicional cientificista no pueda a su vez dar razón de un modo igualmente satisfactorio de ese espectáculo, de ese hecho histórico innegable, estamos obligados a suscribir la postura contemporánea historicista.

Se verá claro que la cuestión a debate puede y debe reducirse a lo siguiente: si se concibe el pasado como una realidad independiente a nuestro ser, tendrá razón la escuela tradicional; si en cambio, el pasado se concibe como realidad de nuestro ser en el sentido radical que he insinuado, entonces, la postura contemporánea tendrá que admitirse. Sin embargo, me pregunto ¿habrá aún quien se atreva a sostener en serio que el pasado no es "nuestro pasado", sino que es un pasado cualquiera?

Teoría del deslinde y deslinde de la teoría

I

Deslindar, fijar límites, acotar campos es, con o sin metáfora, faena de geómetra, teoría pura, tarea específica de la razón. Pero esta operación peculiar de la mente presupone dos condiciones para que pueda llevarse a cabo sin que a la postre todo se reduzca a un puro pintar rayas en el agua. Es la primera que el campo de aplicación sea deslindable, es decir, que por su índole misma sea susceptible de medición y referencias, que admita mojones. Es la segunda, que los campos colindantes también sean de la misma naturaleza, pues de otro modo queda invalidada la primera condición. Presupuestos estos requisitos, que son elementos estructurales, todavía habrá que aclarar que para poderse practicar el deslinde es necesario, o bien tener conocimiento previo de los límites del campo de que se trata, y entonces sólo hace falta señalar las divisiones, o bien conocer de antemano los límites de los colindantes que, por exclusión, dejando un hueco, determinan la extensión del campo de cuyo deslinde se trata. O se tienen a la vista los títulos de lo que se desea acotar, o se tienen a la vista los títulos de los vecinos. Es ésta una cuestión de método.

Mas si ahora nos desentendemos de la metáfora, que por demasiado visual invita a una simplificación falaz, lo antedicho se convierte en lo siguiente: que fijar límites es empresa racional; que, por consiguiente, sólo es deslindable lo que tenga estructura racional o, si se quiere, lo que de racional tenga una estructura cualquiera, y, por último, que todo deslinde presupone *a priori* un conocimiento preciso de los límites, sean de lo que se pretende acotar, sea de lo circundante, que en última instancia todo es una y la misma cosa. Deben tenerse muy presentes estas consideraciones que son la fundamentación o la crítica fundamental de todo deslinde.

Don Alfonso Reyes nos ha dado un libro excelente y extraordinario, cuyo título precisamente es *El deslinde* y cuyo propósito, según él mismo declara, es "establecer el deslinde entre la literatura y la no-literatura" (p. 18) como un primer y necesario paso hacia la teoría literaria. La tarea emprendida es descomunal; los resultados, frutos de una amplísima experiencia cultural y de una meditación ejemplarmente rigurosa, enormemente sugestivos; el propósito y los supuestos, desconcertantes. No debe perderse de vista, claro está, que el autor nos previene que las conclusiones a que ha llegado sólo "tienen un carácter de aproximación y tendencia" (p. 18), y que el deslinde que lleva a cabo "no contienen en sí mayores tesoros que unas vagas señales" (p. 354). "Sólo quise adivinar rumbos" (p. 351), dice Reyes. En verdad el autor no se hace justicia: hizo mucho más de lo que dice que quiso hacer. Nos ha entregado una literatura clara y distantemente perfilada en sus turgentes contornos, como si se tratase de la imagen de alguna antigua diosa sin pudor y sin velos, destacada contra un cielo inmaculado.

Pero, sin que en modo alguno se menoscabe el profundo respeto que sentimos por el maestro, ni se enfríe la admiración que nos inspira su obra, compete sujetarla a un examen a la luz de las consideraciones de tipo general que acabamos de hacer. ¿Es la literatura susceptible de deslinde? Y si lo es ¿en qué grado? ¿Cómo se ha fundamentado la coherencia en la comparación de la literatura con la historia y la ciencia? La contestación que se dé a estas preguntas será decisiva para la apreciación de la obra desde el punto de vista que esas preguntas implican. Lo que en realidad se desea poner en cuestión es el alcance en profundidad de una teoría de la literatura en cuanto tal, puesto que el deslinde es, al decir de Reyes, el primer paso hacia semejante teoría.

Mas conviene advertir desde ahora que la crítica que aquí se va a emprender no tiene más pretensión que la de ser un intento por aclarar, ante todo para mí mismo, ciertos puntos de capital importancia que guardan estrecha relación con la historia y con la filosofía de la historia, objetos de mi principal afición y estudio.

Principiemos por puntualizar la tesis del *Deslinde* con el propósito de evitar posibles equívocos e indeseables vaguedades.

II

1. ¿De qué modo se ha concebido la literatura de cuyo deslinde se trata? La palabra literatura se emplea "para denominar una esencia" (p. 23); pero además, literatura es "una agencia especial del espíritu, cuajada en obras de cierta índole" (p. 25); por último, si se prescinde "hasta donde es posible, de épocas, países, géneros concretos" y se procura "abstraer de todas las obras una cierta esencia común al fenómeno literario", se obtiene "el concepto de la literatura" que es el propio a la teoría literaria (p. 25).

Hay, pues, dos campos: la literatura y la no-literatura (p. 18). Ahora bien, "la literatura expresa al hombre en cuanto humano; la no-literatura, en cuanto es teólogo, filósofo, cientista, historiador, estadista, político, técnico", etcétera (p. 26). Es decir, "la literatura recoge la experiencia pura de lo humano" y "lo humano puro se reduce a la experiencia común a todos los hombres, por oposición a la experiencia limitada de ciertos conocimientos específicos" (p. 26). Claro está que "lo humano abarca tanto la experiencia pura como la específica, pero en la primera radica la literatura y en la segunda la no-literatura" (p. 28). La no-literatura no brota "del hombre desnudo, o en su esencial naturaleza de hombre, sino del hombre revestido de conocimientos determinados, aunque éstos no lleguen al saber crítico" (p. 27-28).

Por último, dentro de la literatura hay "la literatura en pureza" y "la literatura ancilar" (p. 26), y la pureza y la servidumbre dependen de "la índole del asunto" (p. 26) que se expresa.

Como aclaración de método se nos dice que para destacar la literatura en pureza se procederá a estudiar lo que es la literatura ancilar, a cuyo fin se examina, primero la función ancilar, para después comprender el caso particular de la literatura. En general, la literatura ancilar es la expresión literaria que sirve de vehículo a fines y contenido no literarios (p. 26).

2. Un segundo paso consiste en advertir que hay un cierto número de posturas teóricas: cuando la mente "investiga la esencia absoluta, tenemos la teología; cuando investiga el ser, tenemos la filosofía; cuando investiga el suceder, la historia y la ciencia; cuando expresa sus propias creaciones, la literatura" (p. 60). De este cuadro

fundamental se descarta de plano la filosofía, y provisionalmente la teología y unas de las ciencias, las matemáticas, y se procede al deslinde entre los tres campos restantes, a saber: la historia, la ciencia y la literatura. Éstas constituyen lo que el autor llama "la primera tríada teórica". Es de advertir, sin embargo, que en el cuadro fundamental de posturas teóricas, la historia y la ciencia forman juntas una sola familia, puesto que ambas son el resultado de la investigación del "suceder". La "tríada", pues, en todo rigor, se puede reducir a un campo de deslinde entre sólo dos términos de comparación: *a*) la historia y la ciencia juntas, como investigación del suceder, y *b*) la literatura, como expresión de las propias creaciones de la mente. Esta advertencia resultará capital para lo que se dirá más adelante, y no debe perderse de vista.

3. ¿De qué modo se ha concebido la historia, utilizada como uno de los términos del deslinde? "Cuando [la mente] investiga el suceder [tenemos] la historia y la ciencia" (p. 60). Por eso la historia "es una ciencia de lo real", pero es una ciencia "dotada de cierta singularidad" (p. 61). Esa "singularidad" es la que autoriza a contraponer "la historia a las demás ciencias de lo real". Ahora bien, "el orden histórico registra los hechos: descubrimiento, narración, explicación, etapa última que lo aproxima a la ciencia" (p. 64); pero el autor declara que no le concierne la discusión de esas etapas de la historia: "por sobre las concepciones que cada época o autor tengan de la historia, nos atenemos aquí al mínimo estable de la noción" (p. 65).

La historia "se ocupa en las relaciones humanas" (p. 67); pero tiene modalidades de asunto, que pueden ser ensanche o limitación de su campo. Además, admite contaminaciones de giro mental, es decir, que la historia acepta servicios de la ciencia y de la literatura. La explicitación de esas modalidades y contaminaciones constituye el primer deslinde entre la literatura y la historia. De ello, en el grado que sea menester, nos ocuparemos más adelante.

4. ¿De qué modo se ha concebido la ciencia, utilizada como el segundo término del deslinde? "Cuando [la mente] investiga el suceder [tenemos] la historia y la ciencia" (p. 60). La ciencia es un "conjunto de conocimientos e investigaciones que posean un grado suficiente de unidad, de generalidad, y que puedan permitir a quienes los emplean el llegar a conclusiones concordantes, que no resultan de convenciones arbitrarias, ni de gustos o intereses individuales,

sino de relaciones objetivas que se descubren gradualmente y que se confirman por métodos definidos de verificación" (p. 60). Ahora bien, recordemos que se nos ha dicho que la historia es una ciencia y, por consiguiente, ella debería también quedar incluida en los términos de la anterior descripción, aun cuando se trate de una ciencia "dotada de cierta singularidad" (p. 61). Más adelante se nos dice que la diferencia entre el "orden histórico" (registro de hechos: descubrimiento, narración y explicación) y el "orden científico", es que éste procede (método científico) "por comparación y abstracción en los hechos y formula (conclusión científica) leyes generales" (p. 64). Resulta, pues, que la "cierta singularidad" de que está dotada la "ciencia de la historia" es que es una ciencia que no procede por comparación y abstracción en los hechos, ni formula leyes generales, es decir, es una ciencia que ni utiliza el método científico ni llega a conclusiones de índole científica. Esta conclusión es tan desconcertante que no ve uno bien cómo, a pesar de ella, pueda aún insistirse en considerar ciencia a la historia. Podría decirse, y en efecto eso es lo que debe decirse, que la historia procede por un método *sui generis*, a saber: el método histórico; pero entonces resulta que la historia malamente puede quedar comprendida dentro de la definición de la ciencia arriba transcrita, porque ese método *sui generis* no lo admite. En efecto, el método histórico reconoce como base fundamental un *principio de selección* de los hechos, principio determinado por convenciones científicamente arbitrarias y por intereses vitales. En la historia, pues, no hay ni "hipótesis" (esto se admite más adelante, p. 80) ni "problemas", ni "conclusiones" en el sentido científico estricto de las palabras, ni mucho menos hay confirmación de "verdades" por métodos definidos de verificación. Cuál sea la situación peculiar de la historia en cuanto conocimiento, es asunto ajeno a este estudio. No obstante, en la parte crítica se adelantarán algunas sugestiones. Por ahora, continuemos la exposición.

Una vez que el autor ha situado a la ciencia en la forma que se ha visto, procede a su deslinde con la literatura y con la historia. La ciencia admite contaminaciones de ambas. De las contaminaciones literarias, la más importante es la contaminación en la hipótesis científica, y en "la iluminación o rapto intuitivo en la ciencia", el grado más elevado de contaminación literaria.

5. La parte central del cotejo, aquella donde encontramos un poco a boca de jarro la más esencial afirmación, es aquella en que, después del examen de la historia y de la ciencia respectivamente, se pasa al estudio de la literatura y se nos advierte que ella ni conoce límites ni admite contaminaciones (p. 85). La literatura sólo tiene ensanches o, como más adelante se les llama, fertilizaciones (p. 88 y siguientes). Mucho énfasis pone el autor, no sin razón, en este caso singular, puesto que, precisamente, esa singularidad es demostración y fundamento del deslinde, y base de la teoría literaria.

Pero, para mí, lo insólito del caso —y en ello no parece haberse reparado— es que en adelante tendremos que habérnoslas con algo sobremanera extraño, a saber: que tanto la historia como la ciencia topan, por así decirlo, con la literatura (la circunstancia de que existan zonas de gradual desvanecimiento en lugar de límites tajantes, no compromete en nada el argumento); pero la literatura, a su vez, no topa ni con la historia ni con la ciencia. ¿No será que ha habido un sutil escamoteo que consiste en jugar con dos conceptos distintos de la literatura, pero que, ocultos y confundidos, se han deslizado al amparo de una misma denominación? Al parecer, tal sería una explicación satisfactoria del portento. Pero además ¿no será que el equívoco procede de cierta complejidad estructural de la realidad que no se ha tomado en cuenta para que la oposición entre literatura y ciencia resulte verdaderamente coherente? ¿No será que la literatura, en cuanto literatura, es expresión de un orden objetivo de la realidad distinto, compatible, pero incomparable con el de la ciencia? En tal caso va a ser difícil fundar la validez absoluta de "una teoría de la literatura", por pertenecer ésta (por lo menos en su función originaria) a un orden que constitutivamente escapa a la captación propia de la maniobra teórica.

6. Preguntemos, pues, en qué se ha fundado el distingo entre historia y ciencia, por una parte, y literatura, por otra parte. Reiteradamente el autor nos da a entender que historia, ciencia y literatura son órdenes que gozan de "autonomía estructural" (p. 66) o como dice en otra parte, de "autonomía esencial" (p. 89), no invalidada ni por analogías ni por "comunicaciones latentes de los diversos ejercicios o disciplinas" (p. 89). Se trata de estructuras de un mismo plano, pero autónomas. Ahora bien, la autonomía o esencialidad que separa a la ciencia (y a la historia, puesto que se la ha

considerado como ciencia) de la literatura, consiste en que aquélla, la ciencia, se ocupa del "suceder real", mientras ésta, la literatura, es ficción o fingimiento "en el sentido a la vez más profundo y extenso" (p. 66).

Esta idea básica del libro recibe la atención de su autor en el lugar en que se ocupa de la "cualificación de los datos" (Segunda Parte, cap. V, p. 135 y siguientes). Después de considerar acertadamente que el criterio puramente cuantitativo es insuficiente y secundario (Segunda Parte, cap. IV, p. 118 y siguientes. Pocos datos: historia; mayor número de datos que pide generalizaciones: ciencia; y datos innumerables reales o posibles: literatura), fija el criterio fundamental para la determinación de la autonomía de las estructuras (ciencia y literatura) atendiéndose "al grado de correspondencia entre el dato interno y el dato empírico" que es en lo que consiste "la esencia del suceder" (p. 136). Ahora bien, resulta que hay un "suceder real" al que corresponden la ciencia y la historia, suceder transitorio para ésta, permanente para aquélla; y hay además un "suceder ficticio" que es el propio de la literatura. Lo que separa a los dos es "una diferencia de intención" (p. 146). En consecuencia, el criterio fundamental viene a situarse en última instancia en el sujeto, quien, por la intención, crea un "suceder ficticio" más o menos libre, pero distinto al "suceder real".

En efecto, para Reyes, ficción es libertad, pero siempre sujeta en menor o mayor grado al suceder real. Hay una escala que va desde el grado máximo de emancipación hasta el grado máximo de sujeción; el primero, la emancipación, es "ficción de lo imaginado" y el segundo, la sujeción, es "ficción de lo real" (p. 164). Sin embargo, siempre se trata del resultado de un proceso intencional; antes de la intención, no se desprende aún lo literario como algo autónomo. Ahora bien, según Reyes, la intención literaria creadora del suceder ficticio, no consiste pura y simplemente en la voluntad de alterar "la verdad" del suceder real, como acontece en el caso de una mentira cualquiera; se trata siempre de una intención de rumbo o meta definida, de una intención hacia "el puro fin estético". Consiste, dice Reyes, en "el propósito desinteresado de armar un sistema de ciertos efectos que la estética estudia" (p. 167).

Tal es, en resumen, la manera en que el autor fundamenta esas estructuras autónomas que le permiten llevar a cabo el deslinde.

7. En el capítulo VII y último de la Segunda Parte se intenta la "sexta etapa del deslinde", o sea el deslinde desde el punto de vista del lenguaje. Conviene, al igual que para las etapas anteriores, hacer un breve resumen.

Reyes comienza por un distingo fundamental, que adopta como una primera solución aproximada, a reserva de perfilarlo más tarde con los debidos matices. "Para explicar la diferencia entre el lenguaje vulgar y el lenguaje estético", dice, se aceptó que "aquél era comunicación (especie intelectual) y éste, expresión (estado afectivo)" (p. 187). Pero esto es demasiado esquemático; "para ceñir bien el problema tenemos que examinar las tres notas del lenguaje y sus posibles valoraciones en cada distinto uso" advirtiendo, sin embargo, que "las notas aparecen o pueden aparecer mezcladas en las distintas manifestaciones lingüísticas particulares" (p. 192). Estas tres notas son: *a*) "La nota comunicativa, significativa o intelectual, que admite el nivel humilde de la práctica cotidiana y el nivel superior o técnico en todos sus grados" (p. 192); *b*) "La nota acústica" que es de sonido, de ritmo, de unidad melódica y de cadencia general (p. 193); y *c*) "La nota expresiva", que es "nota de patetismo o modalidad sensitiva presente en los estímulos genéticos del habla" y que está "manifiesta en las superabundancias del juego verbal, palpitante en las realizaciones de la lírica" (p. 193). Estas notas se transforman en valores en virtud de la intención y, claro está, "sólo la literatura intenta, de un modo general, poner en valor las tres notas". De allí resulta su comunicabilidad, su belleza fonética y su eficacia afectiva (p. 194).

Para nuestro intento basta este brevísimo resumen que necesariamente tiene que prescindir de la valiosísima lección que acerca del lenguaje contiene el capítulo.

8. Queda por aclarar un último punto de la tesis del libro. ¿Cómo se vincula la literatura, tal como ha quedado deslindada, con las demás bellas artes? El autor no abre capítulo aparte para tratar este tema. Sin embargo, como para nuestras observaciones la dilucidación de la pregunta es de capital importancia, trataremos de espigar el texto en busca de la explicación requerida.

Al autor, la "comparación platónica de la literatura con la pintura" le parece "funesta"; prefiere "la comparación aristotélica de la literatura con la música" (p. 162). La primera parte de la frase es desconcertante; tal parece que estima que toda comparación entre

literatura y pintura sólo sirve para acarrear la confusión. No obstante, poco adelante se nos dice, muy en su punto, que "la literatura no busca la prueba, sino la mostración, y nada hay más seductor que esas páginas de adición aritmética que nos recuerdan los desfiles de procesiones en los antiguos lienzos o la agitación de las plazas en los grabados populares" (p. 163). La comparación de la literatura con la pintura no es, pues, tan funesta; por el contrario, ilustra y aclara. Pero no sólo eso: al hacerse la comparación que acabamos de ver, se ha deslizado algo que me parece extraordinariamente importante: tanto la literatura como la pintura son "mostración". He aquí un concepto capital sobre el que hemos de insistir más adelante.

Pero continuemos: "el estímulo de esta intención [de donde resulta la ficción, esencia de la literatura] en literatura como en las otras artes —dice Reyes— es la necesidad innata de crear formas armoniosas, una aspiración hacia la armonía, una especie de erótica" (p. 167). Nuevo vínculo entre la literatura y las otras artes, la pintura inclusive, vínculo que viene a explicarse y reforzarse cuando más adelante leemos que el impulso "se manifiesta en manera de juego o emancipación imaginativa de las necesidades prácticas", y que por eso es "liberación" en el sentido de que "*todo arte* como todo juego, se crea sus propias leyes, forja o finge sus propios obstáculos (p. 168. Yo subrayo las dos palabras).

De un modo expreso trata Reyes de las relaciones entre la literatura y las bellas artes en un apartado (número 19, p. 222) del capítulo VII de la Segunda Parte, que se refiere al lenguaje. "Las bellas artes —dice— vienen a colindar a su vez con la literatura, por concepto de ejecución predominantemente estética. Pues lo estético difuso se especializa en las bellas artes y en la literatura". Es decir, nota estética común a todas las artes. Pero el autor se conforma con advertir que "aquí se ofrece otro deslinde", añadiendo que "basta indicar" la posibilidad "del deslinde noético o de intención", que en cuanto al deslinde "noemático de fase semántica, o significado", no afecta las conclusiones a que ha llegado, pues sólo "sería una investigación en profundidad sobre el significado de las artes", y por último, que el "deslinde de fase poética entre las bellas artes y la literatura, investigación en superficie, se reduce sencillamente a la diversidad de materia prima en que operan aquéllas y ésta: sólo la literatura opera en el lenguaje". Para concluir reproduce su queja

de la "inveterada manía de confundir las letras con la plástica y con la música, lo que en el primer caso es error de metáfora, y en el segundo caso, error de aproximación".

No será fácil conformarse con este modo de despachar la cuestión, sólo justificada si se ha aceptado sin reservas el criterio subjetivo de la intención propuesto por Reyes como lo específico esencial de la ficción o fingimiento. En contra queda en pie la noción objetiva atisbada en el concepto de "mostración", sobre el cual llamé la atención oportunamente. Me parece que aun olvidando el muy excusable descuido de haberse utilizado un ejemplo de la plástica para ilustrar un caso literario, a pesar de que previamente se había condenado por funesta tal utilización, olvidando eso, digo, me parece que se ha puesto de manifiesto una grave contradicción que tendremos que despejar, es a saber: habrá que decidirse a aceptar el criterio subjetivo de la intención, o el criterio subjetivo de la mostración. Es, ni más ni menos, el viejo problema del idealismo.

Pero ahora, recogidos los datos por el análisis, pasemos a la tercera y última parte de nuestro estudio.

III

Hemos dicho que deslindar, fijar límites, es tarea específica de la razón. Deslindar es definir. ¿Es la literatura definible o es inefable? Pero también hemos dicho que sólo es deslindable lo que tenga de suyo una estructura racional, o para mayor precisión, lo que de racional tenga una estructura cualquiera. Si se considera que la literatura es deslindable es que se ha considerado previamente que la literatura tiene una estructura interna de la índole expresada. Eso es, precisamente, lo que a mi parecer ha considerado Alfonso Reyes. Veamos. Se empieza por conceptuar la literatura como una "esencia", para lo cual se hace necesaria una abstracción violenta de los hechos, que consiste en prescindir de "épocas, países y géneros concretos". Por eso es posible llegar a la afirmación ahistórica de que la literatura "brota del hombre desnudo", o del hombre "en su esencial naturaleza de hombre". Este concepto es producto de una abstracción. Abstraer no es un error; es un voluntario prescindir, un querer olvidar; pero, como alguien ha dicho, abstraer conduce al error si se

olvida que se ha olvidado. Cuando Reyes pasa del concepto general abstracto de la literatura, que es su punto de partida, a los conceptos especiales de literatura en pureza y literatura ancilar (que tienen por base referencias a obras concretas) ha echado en olvido todo lo que se quitó de encima en el escamoteo de la abstracción. En lo adelante se van a deslizar, ocultas, pero activas, dos nociones distintas de la literatura, que, haciendo de las suyas en la operación del deslinde, llegan a producir ese caso insólito de que la ciencia y la historia topen con la literatura pero que ésta no tope con aquéllas. En efecto, aparecen dos conceptos de la literatura: uno es el de esencia, concepto abstracto y ahistórico, que toma la literatura en bloque; el otro es el concepto concreto que se refiere a la literatura que brota no ya del hombre desnudo, sino del hombre literato, es decir, es el concepto que corresponde a la literatura que se da en la historia.

Ahora bien, parece que la literatura tomada en el primer sentido sí es deslindable. Como abstracción que es, tiene la estructura que admite el manipuleo teorético. En este, pero sólo en este sentido, puede hablarse de una "teoría de la literatura". Se hace teoría de lo que la Literatura (así con mayúscula) tiene de literatura; pero no puede hacerse teoría de lo que la literatura tiene de literatura *para ser* literatura. El "para ser" contiene la realidad objetiva de los casos u obras concretas literarias, las que, en cuanto literarias, escapan a la teoría, según veremos.

Por otra parte, el deslinde se practica tomando como términos de oposición a la historia y a la ciencia (primera tríada teórica). El método consiste en tomar la cosa por afuera, a cuyo efecto es necesario suponer un conocimiento *a priori* de los límites (definición) de los campos colindantes; es decir, de la historia y de la ciencia. Pero ya vimos (número 4, II) que en rigor Reyes anula la historia al considerar que es una "ciencia", sin que, por otra parte, pueda justificarse semejante conceptuación con la equívoca especificación de que se trata de una ciencia "dotada de cierta singularidad".

Para poder llevar adelante el deslinde en un plano de oposición coherente, el autor acepta nociones completamente abstractas de la ciencia y de la historia ("el mínimo estable 'obtenido' por sobre las concepciones de cada época o autor"). En este plano de atmósfera rarificada, ahistórica, no hay dificultad en introducir los conceptos teóricos de límite, de ensanche y de contaminación, visualizando el

todo como un mismo y vasto campo *objetivo* de la cultura que admite fronteras e invasiones. Situado así el problema, parecería lógico que, como ya se advirtió a su tiempo, la literatura reconociera los mismos límites que la historia y la ciencia reconocen respecto a ella. Pero no hay tal. ¿Por qué? Porque aquí es donde, de un modo subrepticio, se desliza el segundo concepto de la literatura, el concepto no-teórico, concreto e indefinible, el concepto estético que de suyo escapa a la operación teorética. El desliz acontece dentro del concepto fundamental de "ficción" o fingimiento que quiere hacerse pasar, dentro del plano teorético, como la "diferencia específica" de la definición, cuando en realidad no hay tal, como trataremos de explicar más adelante. Si nos atuviésemos con el debido rigor a la contemplación teórica de la literatura, se vería que ella también admitiría contaminaciones por parte de la historia y de la ciencia, contaminaciones que, vistas desde éstas, serían ensanchamiento y viceversa. En efecto, si, como ya dije, no se abandona la estricta contemplación teórica de la literatura, veremos que ella admite contaminación de la historia (ciencia, según Reyes) en la "intimidad misma" del fingimiento, del mismo modo que la ciencia está contaminada en la "intimidad misma" de la hipótesis por la literatura. Veamos. La literatura no es sólo "complementación" de la historia (p. 74), como dice Reyes, es decir, no sólo es fuente substituta o complementaria (ya sea absoluta o relativa, p. 90), sino que es fuente en cuanto ficción; de tal manera que, vista por la historia, la literatura deja de ser un "fingimiento" para convertirse en "suceder real". Y no vale la objeción adelantada por Reyes, con la cual pretende salvar la pureza de la literatura, y que consiste en afirmar que no debe tenerse por contaminación la posibilidad de que haya "historia de la literatura". En este caso, en efecto, el fingimiento o ficción queda inmaculado, puesto que se trata, precisamente, de la historia del fingimiento en cuanto tal. Pero en el caso de la contaminación en la "intimidad misma" del fingimiento, la literatura deja de ser ficción. Me parece que el autor no ha visto con claridad este importante matiz. Por eso pregunta retóricamente: ¿de qué puede servir a la historia el toque biográfico del héroe de Stendhal que, en su carácter particular y modesto, concurre a la gran batalla napoleónica sin percatarse bien de lo que sucede? Pues bien, tanto ese toque biográfico como lo puramente inventado, son todos hechos que interesan *por igual* a la

historia cuando toma *La cartuja de Parma* como fuente en el sentido técnicamente estricto y pleno de la palabra.

Parece, pues, que el autor no mantuvo con suficiente rigor el supuesto teórico inicial. Por eso pudo afirmar que la literatura no conocía límites ni admitía contaminación, pero es que insensiblemente se había salido del plano de la oposición coherente, para situarse en un plano estético que, claro está, no topa con el plano teorético previamente aceptado.

Como se ve, el desliz acontece en la oscuridad del equívoco concepto de ficción o fingimiento que Reyes considera como lo específico de la literatura. Y con esto hemos llegado a la observación capital de este estudio: se descubre, con todos sus inconvenientes, una postura del más puro idealismo en literatura.

La literatura, dice Reyes, es ficción o fingimiento en el sentido a la vez más profundo y extenso; la ciencia, en cambio, se ocupa del suceder real. Pero acabamos de demostrar que el fingimiento, esencia de la literatura, también *es* un "suceder real" y que, si nos mantenemos en el plano de la oposición coherente entre historia y literatura, ésta resulta "contaminada" en su intimidad misma por la historia.

La verdad es que el equívoco anda agazapado en la palabra misma de ficción o fingimiento. Me parece que lo que por fingimiento quiere significarse, como esencia de la literatura, no tiene que ver nada con lo que Reyes llama el "suceder real". Sin embargo, como para Reyes la ficción es el grado más extremo de la falta de correspondencia entre lo expresado y el suceder real, la literatura es una "mentira". Reyes elude esta conclusión lógica mediante la introducción del elemento último y capital de su pensamiento, a saber: la intencionalidad. Si la intención es de finalidad estética, la ficción es literaria y es, por eso, esencia de la literatura; si, en cambio, la intención es otra, entonces es una "travesura" al suceder real y es una mentira, propiamente hablando. Por eso el autor tiene que contraponer al suceder real un supuesto "suceder ficticio", campo propio de la literatura. Aquí es donde se pasa a otro plano que ya no es el de oposición coherente con la ciencia y la historia.

Ahora bien, no me parece sostenible afirmar que, desde el punto de vista del "suceder real", la intención basta para librar la ficción literaria de ser una mentira. Para ese suceder, y atenta la noción de

grados de correspondencia con él, el fingimiento puro, que es esencia de la literatura, sí es una "mentira", y sólo deja de ser mentira en cuanto la literatura deja de fingir, es decir, en cuanto deja de ser literatura.

La palabra ficción o fingimiento es equívoca, porque sólo es inteligible como referencia a ese "suceder real". De igual modo, el concepto de "suceder ficticio", es sólo un arbitrio de compromiso con las supuestas exigencias del suceder real, y como, precisamente, tal referencia es la que trata de anularse con el concepto mismo de "algo fingido", el equívoco original se cuaja en dos conceptos distintos de la literatura, pero ambos amparados por la misma denominación.

No cabe duda de que hay un atisbo certero en considerar que lo esencial de la literatura está en eso que equívocamente quiere expresarse con la palabra ficción; y aquí de lo que más arriba aclaramos al dilucidar las relaciones entre la literatura y las otras bellas artes (número 8, II). Ese atisbo consiste en adivinar que la literatura no puede ser una referencia (aunque negativa) a ese llamado "suceder real". ¿Qué es entonces? Pues la literatura, como las demás artes, la pintura inclusive, es referencia a otra realidad, o mejor dicho, a otra parte de la realidad que no es la parte de la realidad teóricamente captada por la ciencia. De esta otra parte de la realidad, Reyes tuvo una intuición certera cuando dedica un breve párrafo a los colores (p. 128); pero no la aprovechó, sino que se dejó arrastrar por el equívoco latente en el concepto de ficción, el cual, como hemos visto, es un concepto adscrito al "suceder real", que corresponde en propiedad a la ciencia. Igual cosa le acontece cuando describe atinadamente la literatura y la plástica como una "mostración", sólo que tampoco desarrolló la espléndida promesa de esta noción. En efecto, si en vez de hablar de ficción, de fingimiento y de suceder ficticio, se habla de mostración, de presentación o revelación y de suceder estético, se verá que lo esencial de la literatura (lo que de literatura tiene la literatura *para ser* literatura), es que revela y capta una parte de la realidad que no es la parte teorética.

Sí hay, pues, una efectiva comunidad esencial entre las letras, la plástica y la música, en cuanto que son artes, es decir, en cuanto que son mostración de una parte de la realidad objetiva de las cosas. *Mutatis mutandis*, todo lo que se dice acerca de la literatura en el

deslinde poético (capítulo VII, Segunda Parte) vale esencialmente para la plástica, por ejemplo. Lo que ha acontecido es que la expresión verbal (propia de la literatura) ha sido enormemente desarrollada en comparación con la expresión plástica, de tal modo que la palabra se ha convertido en el medio preferido y casi único de expresión del orden teorético, el cual, en puridad, carece de medio de expresión *sui generis*. Es el puro pensar. No faltan, sin embargo, ejemplos interesantes respecto de la plástica como vehículo del pensar teorético. Los grabados de los antiguos libros de ciencia son ahora arte; los códices pictóricos ofrecen un ejemplo de utilización del lenguaje plástico para el orden científico. El distingo que hace Reyes para el lenguaje, diferenciando la función comunicativa (intelectual) y expresiva (afectivo) vale para la plástica. Ejemplo de lenguaje plástico comunicativo: la flecha que indica la dirección o la curva próxima en el camino; ejemplo de lenguaje plástico de expresión: un Greco. Las tres notas del lenguaje verbal (p. 192) con que Reyes matiza el anterior distingo, también se dan en la plástica. La nota comunicativa que va desde el nivel humilde: la flecha, hasta el técnico: los signos matemáticos y la letra; la nota visual (en lugar de acústica) que consiste en los rasgos, los colores, la proporción, la composición y la armonía cromática, y por último, la nota expresiva, que es el patetismo, etcétera... (véase número 7, II).

En definitiva, todo lo que hemos dicho está indicando, por una parte, los limitados alcances de una teoría de la literatura, y por otra parte, la objetividad de la esencia de la literatura y de todas las bellas artes (véase el interesante artículo de F. S. C. Northrop, "El significado de la cultura occidental", en este mismo número de *Filosofía y Letras*).[1]

El terrible equívoco de la palabra ficción que desemboca en la noción de arte como "la verdad sospechosa", obligó a Reyes a radicar el criterio fundamental en el sujeto. Eso, en efecto, es lo que se hace con la teoría de la intención estética del fingimiento. Según esto, la intención *crea* los entes literarios en cuanto tales. Por esto el autor afirma que la literatura "es expresión de las propias creaciones de la mente" (número 2, II), que "la intención transforma en valores

[1] Este artículo fue traducido por el mismo O'Gorman y, efectivamente, apareció en *Filosofía y Letras*, t. IX, n. 17, enero-marzo de 1945 (N. del Ed.).

las notas del lenguaje" (número 7, II), y que el estímulo de la intención "es la necesidad de crear formas armoniosas, etc..." (número 8, II). Idealismo puro con la objeción tradicional.

Pero la dificultad desaparece al desaparecer el problema mismo, si se piensa en un "suceder estético" en la realidad junto al "suceder real" que más valiera llamar "suceder teorético". Pero, claro está, ese suceder estético escapa a toda actitud teórica. Quizá los términos válidos de un deslinde no sean los propuestos por Reyes. Tendríamos, en lugar de las tríadas teóricas primera y segunda, y de todas las demás que pudieran proponerse, una única pareja que, respondiendo a la estructura objetiva de la realidad, estuviera formada por la ciencia y las artes, y ambas concebidas como dándose en la historia. La literatura sería una de las artes, distinta de las otras en que es expresión verbal, pero semejante en que es "mostración" del "suceder estético". Habría relaciones entre la ciencia y el arte que tendrían que estudiarse cuidadosamente, pero entre las cuales puede señalarse desde ahora la necesidad que tiene el pensamiento científico de valerse de los medios de expresión de las artes para comunicarse. En cuanto a la historia, como ambiente del suceder, viene a ser ontología, en cuanto que es el ser del hombre en lo que ha sido; es decir, la historia, en este sentido, es una de las dimensiones de lo humano. En cambio, la historia, como conocimiento, se disuelve indistintamente en ambos términos de la pareja ciencia-arte. Participa de ambas por igual, sólo que puede variar en el grado. A veces la historiografía ha sido más ciencia, a veces ha sido más arte, según la necesidad histórica (vital) que el hombre ha tenido de ver, y desde dónde, sus propios límites. Hoy por hoy parece que la historiografía converge hacia el arte, porque, hoy por hoy, parece que la grandiosa aventura teorética está consolidándose al reconocer sus propias fronteras, y al mismo tiempo le va cediendo el paso, como proyecto del futuro, al desarrollo de la aventura estética tan preñada de promesas.

Historia y vida*

Para Alfonso Reyes,
en sus cincuenta años de vida literaria.

LA VIDA COMO HISTORIA

I. *El problema: unidad y pluralidad de la historia*

1. El escollo fundamental de toda filosofía de la historia es la dificultad de conceptuar la pluralidad de los hechos dentro de una unidad significativa: aprehender la multiplicidad como un todo; y la aspiración final del empeño consiste en iluminar la estructura real del devenir histórico.

En torno a ese problema se agrupan todos los sistemas que han aparecido como intentos de explicación de la historia, sean los causalistas en toda su variedad (psicológicos, naturalistas, voluntad divina, ley moral, etcétera), sean los de tipo evolucionista, generalmente aceptados hoy como los propiamente científicos.

* Estas reflexiones quieren ser un mero bosquejo de las ideas que me han sugerido la experiencia en el cultivo de las disciplinas históricas y la meditación sobre el problema capital de toda filosofía de la historia, a saber: alcanzar una visión unitaria del discurso histórico, sin atropello del sentido de la pluralidad que lo constituye. Impulsado por semejante motivación, se intenta aquí sentar las bases de un distingo entre historia, la ingente realidad a que alude esa palabra, e idea de la historia, el ser con que dotamos esa realidad al constituirla en la visión que nos puede ofrecer, como meta final, la ciencia historiográfica. En ese deslinde decisivo estriba, quizá, la solución de aquel problema tradicional con el que, como Job con el Señor, han luchado tantos esforzados espíritus. Tal parece, en efecto, que si se mantiene aquella distinción se llegará a ver que la formidable antinomia lógica entre unidad y pluralidad se desvanece como falso planteamiento de una situación mal entendida. Ciertamente suena a mucha vanidad pretender que la flaqueza propia pueda algo atinar allí donde la fortaleza ajena se ha extraviado, y, en definitiva, es muy probable que se trate de un nuevo extravío que sólo el entusiasmo momentáneo presenta como acierto. En todo caso, como es obvio que nada puede lograrse sin la previa lección de tantas honrosas pretéritas tentativas, si en algo atina alguien, a ella se lo debe.

Pero, a decir verdad, es preciso admitir que hasta ahora no se ha logrado una solución satisfactoria del problema. Por lo contrario, la situación actual del filosofar sobre la historia nos descubre la aporía en que ha acabado por encerrarse ese secular empeño. Mas si esto es así ¿no será aconsejable, entonces, que aceptemos plenamente esa situación en lugar de porfiar en la reducción de una antinomia que parece insuperable? Abrazar este partido tiene a su favor la doble ventaja de, por una parte, fincar la reflexión en una circunstancia históricamente dada, es decir, garantizar el punto de partida y, por otra parte, provocar una nueva problemática, puesto que se presenta así al espíritu la necesidad de preguntar por la razón de ser de esa antinomia en cuanto tal, es decir, se ofrece la posibilidad de examinarla desde sus premisas, las cuales, de otro modo, permanecen necesariamente ocultas a nuestra mirada. Merece la pena tratar de abrir esta brecha.

2. Si echamos una mirada retrospectiva sobre la historia de la filosofía de la historia podremos ver que, en definitiva, los variados intentos por alcanzar una visión unitaria de la pluralidad histórica se logran a costa de negar más o menos expresamente el sentido de las particularidades concretas que forman la pluralidad. En efecto, en todos esos intentos late subyacente la implicación de que si la historia muestra las variaciones que efectivamente muestra, es por-

En cierto sentido, como no podrá menos que advertirse, estas páginas pudieron haberse titulado, de no ser tan de músicos, la expresión *variaciones sobre un tema de Kant,* porque su distingo entre considerar las acciones de los hombres en sí como realización de la libertad y considerarlas como meras manifestaciones fenoménicas, ha sido el punto de partida de estas reflexiones que, a la luz de modos de pensar más contemporáneos a nosotros, quisieran renovar el profundo acierto de aquella idea. Cómo y en qué sentido y medida se pretende esa meta es lo que adelante se verá. Baste anticipar que en lugar del plano trascendental de una consideración de los actos en sí, se busca fincar la inteligencia de lo histórico, hasta donde nos es dable, en el campo de los procesos vitales sin pretensión de descifrar su espeso misterio, y en vez de un saber metafísico que nos habla de la realización en la historia de la libertad o de cualesquiera otras esencialidades de ya difícil comunión, se propone más modestamente una biología, o casi fuera mejor decir una fisiología del vivir propiamente humano, del vivir inconsciente de ese modo peculiar de vida que llamamos la conciencia. ¡Pues ¿qué la vida tan sólo ha de estudiarse bajo el microscopio y en el laboratorio?! *Diánoia* invita y anima a sus colaboradores a presentar trabajos en proceso de elaboración. Les rinde así un señalado servicio en cuanto les ofrece de ese modo la posibilidad de oír críticas y, sobre todo, de aclararse para sí mismos las ideas en el siempre difícil trance de las formulaciones iniciales. El atrevimiento de publicar estas reflexiones en el deshilvanado estado que guardan se explica y justifica por el deseo de aprovechar esa oportunidad.

que, en última instancia, proceden del error, manera conceptual de negarles significatividad propia. Durante mucho tiempo esta manera de proceder fue ingenua y al descubierto. Se pensó que el pasado entero se explicaba como producto del error, error felizmente superado por el presente en turno. Semejante modo de concebir el discurso histórico, que en su expresión más acabada corresponde a la visión providencialista del cristianismo primitivo y a la visión del claroscuro del enciclopedismo del siglo XVIII (en ambos casos, la luz definitiva de la verdad frente a las tinieblas pasadas del error supersticioso), hubo de sucumbir ante la crítica obvia a que estaba expuesto, y cedió frente a la explicación de la historia a base del concepto evolucionista. Parecía vencida la dificultad, porque a cambio de una concepción que miraba en el pasado la resultante del error, se la substituía con la idea más sutil de un paulatino y lento proceso de la verdad en su marcha progresiva. La variedad en la historia no era sino la huella de una aproximación cada vez mayor a la verdad, meta final postulada por algunos como asequible, por otros como inalcanzable, pero en todo caso postulada como esencia de la realidad. Vemos, pues, que la variedad del pasado quedó ideada como expresión deficiente de la verdad absoluta, o dicho de otro modo, se aceptaba esa variedad sólo para negarla en seguida, en beneficio de una meta que, por definición, pondría término al proceso, paralizaría para siempre la historia. Y en nada aprovechó afirmar, como afirmó el positivismo, que la meta es prácticamente inalcanzable, porque basta su postulación para que el esquema del devenir histórico sea el mismo e implique idéntica negación de la pluralidad que así se pretende explicar. Frente al idealismo desaforado el positivismo es, sin duda, un llamado a la cordura, lo que, sin embargo, no le quita que también sea un idealismo doctrinal. El relativismo positivista que parecía apuntar hacia el reconocimiento plenario de la variación histórica, echó marcha atrás frente a esa consecuencia lógica al declarar que se trata de "variaciones graduales", es decir, de variaciones que en realidad no lo son, implicando así esa "pretensión a lo absoluto" que, sin embargo, se obstinó en rechazar como lo característico del espíritu teológico. Vemos, pues, que también las explicaciones de tipo evolucionista conciben el pasado como un error, por más que lo presenten como constituido por una verdad relativa y aproximada, ya que, para conjurar el carácter

de arbitrariedad que parece implicar la variación histórica, postulan en el límite una verdad absoluta como instancia suprema de significatividad. Al igual que las doctrinas providencialistas o idealistas, la unidad histórica queda afirmada a costa de la variedad histórica. El problema no se soluciona, meramente se soslaya.

3. Frente a semejante situación apareció una vigorosa reacción crítica: el absolutismo de las doctrinas evolucionista acabó por delatarse, y se fue percibiendo con creciente claridad que las filosofías de la historia llamadas científicas (señaladamente el positivismo y el marxismo) son tan idealistas y tan absolutistas como la filosofía de donde salieron. La reacción se hizo sentir por donde era preciso que apareciera. ¿Esa verdad absoluta, en cuyo beneficio se sacrificaba el sentido de las verdades históricas, no era acaso, ella también un producto histórico, tan histórico y variable como esas verdades sacrificadas? Lo malo no consistía, como ciegamente pretendían y pretenden aún los historiadores del tipo meramente erudito, en que se partiera de un *a priori*. A este respecto se reconoció plenamente la razón que asistía a los viejos idealistas; lo malo estuvo en no haber reparado en que el *a priori* era una instancia más de la variedad histórica y no una instancia situada más allá de ella, con lo que, obviamente, se arruinaban sus pretensiones totalizadoras y trascendentales. La reacción consistió en tomar en serio la doctrina positivista de la relatividad de los conocimientos, sin arredrarse ante el peligro de caer en aquel escepticismo disolvente que tanto asustó a Comte. El relativismo histórico contemporáneo aparece, pues, como un positivismo purgado del elemento idealista, o si se prefiere, como la consumación de la rebeldía contra el idealismo iniciado por Comte y Marx, y su consecuencia, desde el punto de vista que aquí interesa, fue el haber planteado la noción radicalmente opuesta a la tradicional en el intento de solucionar el problema central de la filosofía de la historia. Quizá, debemos ver en ello su contribución decisiva como instancia reveladora de la antinomia que nos sirve de punto de partida. Porque, efectivamente, la proclamación del relativismo de toda verdad, de todo conocimiento sin el paliativo comtiano de una verdad absoluta inasequible, ¿qué es sino la afirmación plenaria de la variedad histórica en cuanto tal variedad? En cambio, es preciso admitir que ahora será a costa de aquella unidad tan afanosamente buscada, tan trabajosamente afirmada por la tradición.

La experiencia parece, pues, encerrar esta lección: o se afirma la unidad a costa de la pluralidad, o se afirma ésta a costa de aquélla. Tal la antinomia a que nos venimos refiriendo. Aceptémosla como se nos da, y convirtiéndola en objeto de una meditación expresa quizá se haga alguna luz, por tenue que sea, en torno al problema que las ha suscitado.

II. *El hecho histórico y su conocimiento*

4. Parece indicado para quien pretenda llegar hasta la razón de ser de la antinomia que se acaba de puntualizar, que debe pensarla más originalmente con el objeto de traducirla a términos que delaten los supuestos en que descansa. Mientras el planteamiento la presenta como problema de reducción de pluralidad a unidad, será muy difícil pasar adelante, porque se trata de conceptos de suyo contradictorios y mutuamente excluyentes. La investigación se ahoga en el ámbito de esa imposibilidad lógica.

Pues bien, ¿en qué tarea descansa, en definitiva, todo filosofar de la historia, independientemente de su rango y de su filiación? La respuesta es obvia: se trata en primer e indispensable lugar de entender esos que se llaman los *hechos históricos,* expresión que, no por habitual, deja de provocar la duda desde el instante en que procuramos aclarar pulcramente su sentido. Porque ¿qué, en efecto, es un hecho histórico? Esta sencilla reflexión abre una esperanza: bien podría acontecer que la antinomia por cuya razón de ser preguntamos no sea sino la resultante de una confusa e indebida aplicación de aquel concepto. Encaminemos la meditación por este rumbo.

5. Si procedemos con la sencillez aconsejable en estos casos, podemos desde luego admitir que un hecho histórico como, por otra parte, cualquier hecho de la índole que sea es un acontecimiento; algo que acontece, que pasa. Ahora bien, notoriamente debemos admitir al propio tiempo que algunos acontecimientos no se ofrecen con el carácter de históricos, por ejemplo, una tormenta en la lejana cima de una montaña desierta. Notoriamente otros acontecimientos se presentan como históricos, el asesinato de César, pongamos por caso. Partamos de estas instancias concretas y preguntemos en qué estriba la diferencia que las separa. De inmediato podrá responder-

se que aquella lejana tormenta no es un hecho histórico en cuanto que es ajena a la vida y al destino de los hombres, mientras que el asesinato de César afectó el curso de la civilización romana, imprimiéndole una dirección especial. En suma, se dice así que un acontecer es un hecho histórico por sus consecuencias respecto al hombre. Y se podrá añadir que, si bien es cierto que tales consecuencias no siempre son discernibles, esa circunstancia no altera el principio. Si, por ejemplo, en lugar de pensar en una tormenta acaecida en la desierta cima de la montaña, pensamos que esa misma tormenta impide o, por lo contrario, hace posible la victoria en una batalla entre dos ejércitos contendientes, entonces se podrá decir que se trata de un hecho histórico. Pero esto que parece tan claro no tiene mayor evidencia que la de una petición de principio. Equivale a decir que un acontecimiento es histórico cuando es histórico, con lo que no hemos avanzado mucho. Sin embargo, el ejemplo aducido todavía puede servirnos. En efecto, debemos advertir cuidadosamente que cuando se afirma con obvia inteligibilidad que aquella tormenta es un hecho histórico, puesto que impidió o favoreció la victoria, es porque tácitamente suponemos que ese acontecimiento estaba animado por la intención de producir el efecto que produjo, y es, precisamente, esa intencionalidad la que autoriza la conceptuación del acontecimiento bajo la especie de hecho histórico. La tormenta aparece como el aliado o el enemigo de uno de los ejércitos contendientes, es decir, como un agente activo dotado de voluntad que intencionalmente interviene en la batalla con el fin de producir un desenlace determinado. Ahora bien, es claro que la tormenta, en cuanto tal tormenta, es un acontecimiento que, primariamente, se nos ofrece como un hecho físico, como un hecho meramente natural; pero desde el momento en que, para hacerla inteligible dentro del ámbito de los intereses humanos, postulamos detrás de ella una intencionalidad de acuerdo con los resultados de la batalla, a partir de ese momento se transfigura, cambia de índole y se ofrece como constituyendo un hecho histórico.

De lo anterior me parece que se puede concluir sin ulteriores explicaciones lo siguiente: primero, que todo acontecimiento (ideal o material) puede quedar constituido en hechos de diversa índole, según sea el sentido que se les otorgue. En otras palabras, que lo que llamamos un *hecho* no es sino el modo de ser con que dotamos a un

acontecimiento al otorgarle sentido. Segundo, que lo específico de ese modo de ser que llamamos *hecho histórico consiste en el elemento de intencionalidad que exige el sentido que se otorgue al acontecimiento de que se trate.* Pero esta conclusión general no basta: nótese que hemos dicho "en el elemento de intencionalidad que *exige* el sentido que se otorgue". Hace falta, pues, determinar esa necesidad, con lo que determinaremos cuándo un acontecimiento se constituye propia o impropiamente como hecho histórico.

Pues bien, si nos valemos todavía del ejemplo de la tormenta, advertimos que la atribución de intencionalidad que permite constituirla en un hecho histórico no es necesaria para concebir el acontecimiento. La tormenta nos resulta perfectamente inteligible bajo la especie de hecho natural, y nada nos constriñe a atribuirle la finalidad precisa de impedir o favorecer el éxito de una batalla. Por lo contrario, vemos que semejante atribución es gratuita y que, en definitiva, hablamos en sentido metafórico. En suma, que aun cuando es dable constituir en hecho histórico a la tormenta, se trata de un caso de la manera impropia de ser de esa índole de hechos. Mas si esto es así, la conclusión contraria salta a la vista: será manera propia del ser del hecho histórico cuando la atribución de intencionalidad es necesaria, o dicho de otro modo, todo acontecer para cuyo sentido la intencionalidad sea un elemento constitutivo es un hecho histórico propiamente dicho. Es, por lo tanto, el caso en que no podemos menos de atribuir intencionalidad al acontecimiento, so pena de no poder siquiera concebirlo. Entitativamente, por implicación absolutamente necesaria, el asesinato de César es un acontecimiento que exige atribución de intencionalidad; por eso es forzoso constituirlo en el ser propio de hecho histórico, independientemente de sus consecuencias.

6. Esta manera de comprender el hecho histórico nos permitirá aclarar el peculiar equívoco que encierra la noción común de que el hecho histórico es por manera esencial un hecho humano. La formulación es, en efecto, equívoca, porque ¿no acaso, existe una gran tradición que ha vivido como hechos históricos acontecimientos tenidos por sobrenaturales o divinos? Esta pregunta nos avisa, pues, que todavía hace falta mirar más de cerca esa necesidad de atribuir intención en que hemos visto lo específico del hecho histórico.

En principio no hay razón alguna para que solamente los actos ejecutados por los hombres sean hechos históricos propiamente dichos. Depende de la necesidad que exista de atribuir intencionalidad en virtud de las creencias de un momento dado. En una época como la Edad Media en que la fe en un Dios omnipotente y providencial, para quien el destino del hombre no es indiferente, constituye el cimiento de la visión del mundo, es clarísimo que múltiples acontecimientos extraños a la agencia humana serán legítima y propiamente constituidos en hechos históricos, pues que, dada esa premisa, la atribución de intencionalidad es necesaria. La fe en Dios crea esa necesidad; existe un agente en quien radicar la voluntad de la intención, y por eso, por ejemplo, la creación del mundo, acontecimiento no tan sólo no humano, sino anterior al hombre, resultará un hecho histórico propiamente dicho, como con lógica congruencia lo ha postulado la historiografía cristiana primitiva. De parecida manera, cuando la fe en un Dios personal fue substituida por la creencia en un ente metafísico, la Naturaleza, regido por una legalidad o por un finalismo inmanente, muchos acontecimientos ajenos al querer y a las posibilidades de obrar humanos fueron no menos legítima y propiamente constituidos en hechos históricos, mientras y en la medida que esa creencia obligaba necesariamente a concebirlos como algo constitutivamente intencionado.

Vemos, pues, que tanto por el lado de lo sobrenatural y divino, como por el lado de lo natural y físico es posible que el hecho histórico rebase el límite del mundo de las operaciones estrictamente humanas. Dadas ciertas circunstancias, todo acontecer puede quedar constituido en un hecho histórico propiamente dicho con independencia de que se trate o no de un acto realizado por el hombre. En este sentido, pues, el hecho histórico no es por manera esencial un hecho humano. ¿Cuál, entonces, la relación entre lo uno y lo otro?

El deslinde que acaba de practicarse nos permite responder a la pregunta. Si, como hemos visto, la constitución en hecho histórico no depende del agente de manera que Dios, la Naturaleza, un animal, un astro son capaces de hechos históricos, también podemos advertir que esa capacidad no radica en esos entes, sino exclusivamente en el hombre, según sea la necesidad en que esté de hacer la atribución e intencionalidad constitutiva del hecho. Lo decisivo, por

lo tanto, no es la intención, sino la operación que consiste en atribuir una intención y su necesidad, y esto sí es algo exclusivamente humano. Y si admitimos que Dios, la Naturaleza, un animal o un astro son capaces de hechos históricos, es preciso admitir al mismo tiempo que lo son en la medida en que el hombre esté obligado a realizar aquellas operación. Esa necesidad es la fuente originaria del hecho histórico, la cual, bien vista, no es sino la manera en que el hombre, por motivos que veremos, se apropia de todo o de alguna porción del devenir cósmico al convertirlo en devenir histórico, siempre que así lo pida la necesidad de su vida. En este otro sentido, pues, el hecho histórico es por manera esencial un hecho humano.

7. De esta teoría del hecho histórico se deducen consecuencias decisivas respecto a la posibilidad del conocimiento histórico, a su sentido y a sus límites. En efecto, puesto que la atribución de intencionalidad, no la intencionalidad misma, es lo que genera o constituye al hecho histórico, se sigue que el conocimiento de esos hechos (la ciencia historiográfica) es en definitiva, el conocimiento de esa atribución. Conocer un hecho histórico es, simplemente concederle el sentido que le otorga la atribución de intencionalidad a un acontecer determinado; no es, como podría y suele pensarse, conocer la intención con que el acontecimiento se realizó fácticamente. El distingo es esencial, porque aun cuando es cierto que ambas cosas pueden coincidir, también lo es que no coincidan, y *es en esta segunda posibilidad donde radica propiamente la esencia y peculiaridad del conocimiento historiográfico.* La coincidencia entre la intención fáctica, llamémosla así, y la intención atribuida es meramente eso, una coincidencia que no altera la estructura peculiar del conocimiento historiográfico. Se trata, en tal caso, de una especificación entre otras de la operación constitutiva del hecho histórico, una especificación que no goza de ninguna primacía de verdad sobre las demás especificaciones posibles. Y la razón es clara: si el hecho histórico queda constituido como tal por la atribución de intencionalidad y no por el sentido concreto de una intención dada, y por otra parte, aquella atribución responde a una necesidad anterior a la constitución del hecho, solamente se constituirá el hecho histórico a base de la atribución de la intencionalidad fáctica, cuando así lo exija aquella necesidad.

8. Ahora bien, contra lo que acaba de afirmarse se podrá decir, quizá, que la necesidad aludida no es sino la necesidad de verdad

y que, por lo tanto, ella siempre exigirá que se atribuya al acontecimiento la intencionalidad fáctica, puesto que se trata de conocer y no de engañarse a sí mismo más o menos deliberadamente. No es posible negar, es cierto, que el afán de verdad gobierna la operación constitutiva del hecho histórico; ese afán dirige la atribución de intencionalidad. Pero lo decisivo a este respecto estriba en ver en qué consiste y dónde radica la verdad. En efecto, debe repararse cuidadosamente en que el acto de atribución parte de una necesidad en el sujeto y no de una solicitación por parte del objeto o, dicho de otro modo, que la atribución de intencionalidad se hace siempre postulando para el acontecimiento una intención "verdadera", es decir, una intención que aparece como siendo la intención con que verdaderamente se realizó el acontecimiento, con lo que la exigencia de verdad queda satisfecha. La necesidad de verdad se satisface, pues, por medio de una operación hermenéutica; pero eso no quiere decir que ésa sea la necesidad originaria a la que responde la operación, y conviene insistir sobre el particular, porque nada parece más obvio y nada se acepta más habitualmente que el hecho histórico es en sí mismo el que determina la atribución y el sentido de la intencionalidad. Efectivamente, se dice que el resultado del examen cuidadoso y ponderado de las "fuentes" a que está obligado todo fiel historiador, es lo que le fuerza a comprender el acontecimiento a partir de la intención con la cual fue realizado por el agente. Tal sería la necesidad del acto constitutivo del hecho histórico, y aun cuando se reconozca que las fuentes no son siempre lo suficientemente explícitas para hacer una atribución segura e inequívoca, esa circunstancia no basta para invalidar el principio. Pero este argumento es falso por una razón decisiva, a saber: *que por su índole misma la intención es algo incomprobable;* elude todo empeño probatorio, de manera que jamás se puede pasar de una presunción más o menos fuerte, como lo sabe el más mínimo de los juristas. La afirmación expresa y contundente, la confesión más libre y espontánea dejan siempre abierta la puerta a ser desmentidas por vía interpretativa. Detrás de las intenciones confesadas cabe siempre la posibilidad de la intención de ocultar las "verdaderas" intenciones del acto, de modo que, aun en el caso óptimo, el camino de la interpretación queda franco, y justamente, en esta apertura permanente estriba la peculiaridad del conocimiento historiográfico. En el campo

de los intereses jurídicos podemos hablar de pruebas, simplemente porque se trata de la aplicación de ciertas convenciones previas establecidas por el legislador con el fin de no dejar indefinidamente sin resolución legal los derechos y las responsabilidades de los sujetos jurídicos. *Pero en historia no hay pruebas estrictamente hablando;* hay condiciones a la cuales la interpretación debe hacer frente, lo que dista mucho de ser la misma cosa. Un mismo documento puede autorizar interpretaciones contrarias; pero las dos deben dar razón de algún modo de la existencia y contenido de ese testimonio.

Vamos viendo, por consiguiente, que la supuesta exigencia de verdad objetiva no es la necesidad a que obedece la atribución de intencionalidad constitutiva del hecho histórico, de suerte que, por paradójico que parezca, es dable afirmar que, vista la peculiar y movediza índole del hecho histórico, el saber historiográfico es plenamente objetivo, salvo cuando en nombre de, precisamente, una supuesta objetividad científica, se pretende que sólo es legítima una única atribución de intencionalidad, por considerarse que todas las demás posibles son o meras aproximaciones a la verdad o puros errores. Es entonces, digo, cuando el conocimiento histórico, de suyo cambiante y plegadizo a las circunstancias, queda herido de un subjetivismo incurable que paraliza su perpetuo o constitutivo movimiento. ¡Por algo será que, pese a tanto empeño, la historiografía no ha podido nunca establecerse como una ciencia de verdades acumulativas! ¡Por algo será que es de la esencia de su trabajo la constante renovación!

En suma, ahora vemos que todo consiste en reparar con claridad que no hay hechos históricos en sí; que el hombre puede dotar de ese ser peculiar a cualquier acontecimiento cuando una necesidad previa así lo exige; que, en fin, en cuanto un acontecimiento es histórico, es que su sentido como tal no está más allá de nosotros; nosotros se lo concedemos y de ese modo lo dotamos de aquel ser.

Esta manera de comprender el conocimiento historiográfico como un conocimiento movible, pero objetivo en cuanto que constituir un acaecer en hecho histórico es ya conocerlo como tal, ofrece una complicación peculiar respecto al problema de la sucesión de los hechos históricos. Conocer un hecho histórico, dijimos, es dotar a un acontecimiento de ese ser al atribuirle necesariamente una intencionalidad constitutiva. Pero si esto fuera todo, nunca alcanza-

ríamos una visión de conjunto. Este reparo nos advierte que será menester ahondar más para aclarar qué tipo de acontecer es la sucesión de los hechos históricos y cómo la aprehendemos, cuestión, sin embargo, que no puede aún resolverse, porque todavía falta determinar con mayor precisión la necesidad a que responde la atribución de intencionalidad constitutiva del hecho histórico, para ver si la sucesión de esos hechos cae o no bajo su imperio, ya que de eso dependerá el problema de sus conocimiento, el problema fundamental de la historiografía.

III. *Necesidad del hecho histórico: la soledad de la conciencia*

9. Puesto que no es la exigencia de descubrir una verdad que supuestamente estaría alojada en los acontecimientos mismos la que obliga a la atribución de intencionalidad, sino que, por el contrario, es la intencionalidad previamente atribuida la que dota al acontecimiento de sentido, es decir, de verdad, ¿cuál, entonces, puede ser la necesidad de esa operación? Es obvio, de buenas a primeras, que será una necesidad que podemos calificar de explicativa de los acontecimientos de que tomamos nota; pero esto nos remite directamente a la estructura misma de nuestro modo de vida, a lo que llamamos la vida consciente. Parece claro que la necesidad de explicarnos a nosotros mismos y, por consiguiente, la de explicar el mundo, es corolario entrañable y constitutivo de la conciencia, de ese saberse vida que, no por eso, es saber lo que es la vida. Toda conciencia implica la actitud inquisitiva. Tal es, pues, la necesidad radical a que debemos atenernos si queremos hacer alguna luz en torno al problema presente, al porqué de esa operación que estriba en atribuir intencionalidad a ciertos acontecimiento, constituyéndolos así en hechos históricos.

Y en efecto, como de cuantos acontecimientos de los cuales toma nota la vida consciente, sólo resultan inmediatamente explicables aquellos que parten de la conciencia misma, es decir, los realizados intencionalmente por el agente consciente, parece obvio que el modo más originario de explicación de todos los fenómenos consiste en postular detrás de ellos un agente dotado de voluntad, por cuyas intenciones cobre sentido el fenómeno. Es por eso que toda visión

inicial del mundo es antropomórfica, visión que puebla al cosmos de unos entes capaces de intenciones malévolas o benéficas que es preciso atraer y conjurar, y solamente una secular elaboración racionalista va sutilizando esa visión primaria del despertar de la vida consciente, sin que pueda decirse, quizá, que desaparezcan del todo las profundas huellas de aquel fetichismo. Llegará el momento en que la atribución de intencionalidad ya no involucre por necesidad un agente personal detrás de los fenómenos; el momento en que semejante atribución se ofrezca como mera hipótesis de inteligibilidad; pero no por eso, menos necesaria. Es un momento decisivo: marca el tránsito en que se separa al mundo histórico del mundo natural, y en el que se inicia la extensión del primero a costa del segundo. Es el proceso que obligará a la vida consciente a reconocer los límites de su propia peculiaridad dentro del amplio horizonte de los procesos cósmicos. Mientras domine la creencia en unos agentes sobrenaturales o trascendentales, la exigencia de atribuir intenciones como elemento constitutivo de los acontecimientos es una exigencia poco menos que absoluta. Si existe el dios de la lluvia, la lluvia será inconcebible sin la intervención de esa divinidad. El proceso cósmico entero queda sumido dentro del cauce del devenir histórico, de manera que, sin metáfora ni hipérbole, el fenómeno de la generación, el curso de los astros, el fluir de los ríos, la procesión de las estaciones son hechos tan históricos como la sangrienta victoria sobre la ciudad vecina o los complicados ritos de los matrimonios. En un principio era la historia.

Desde esta perspectiva se podría trazar el gran cuadro del secular espectáculo que ofrece la lenta y paulatina reducción del campo de lo histórico, al ir cediendo terreno ante los avances del campo de la naturaleza a medida que va restringiéndose la exigencia de atribuir intencionalidad a los fenómenos para explicarlos. Ese cuadro mostraría que el fetichismo y la mitología representan un vigoroso intento de apropiación humana del cosmos, reducido momentáneamente a la domesticidad de lo histórico. Se vería, en lugar del consabido balbuceo, un enérgico despliegue de saber historiográfico cumpliendo, como nunca antes, su misión. Ese cuadro permitiría vincular con un fondo y afán comunes todas las tesis providencialistas, a lo divino o a lo profano, que ofrece el largo trayecto de la filosofía de la historia. Se mostraría, por último, cómo al quedar fi-

nalmente reducida la provincia del hacer histórico a sus propios y estrechos límites, es decir, a meramente los acontecimientos realizados por los hombres (puesto que únicamente respecto a ellos subsiste la necesidad que obliga a constituirlos), se mostraría, digo, la aparición de un abismo entre historia y naturaleza; el abismo precisamente que la tradición filosófica ha tratado en vano de salvar al caer en la irrreductible antinomia que hemos visto.

10. En todo esto se advierte un sentido fundamental que puede enunciarse como el proceso de extrañamiento del hombre respecto al mundo. El proceso de su orfandad cósmica. Pasamos de una apropiación total de la realidad, vivida y concebida como historia, a una enajenación extremosa que nos enfrenta ante un mundo, ya que no hostil, por lo menos indiferente a nuestro destino. El hombre, como un caracol, se encierra en su historia, rodeado por todas partes del océano de múltiples expresiones y creaciones de una vida que, con serlo, no es la suya. Podemos decir, pues, que la marcha histórica no es, como proponía el idealismo, realización de la racionalidad del mundo, sino extrañamiento de la vida consciente, enclaustrada en la soledad de su propio laberinto. Soledad de la razón, si se quiere, pero sobre todo, ante todo *soledad*, que es lo decisivo. Situación tan amenazante y temerosa es lo que mejor explica los afanes peculiares de la moderna filosofía de la historia y su problemática contradictoria, porque mientras hay un Dios providente y misericordioso en el horizonte humano, el filosofar sobre la historia no es un problema verdadero. La moderna filosofía, en cambio, cuyo mayor empeño tiene que ser echar un puente para salvar al hombre del aislamiento creado por el abismo entre historia y naturaleza, se vincula, en definitiva, a la motivación antigua que le inspira al hombre la soledad que es la conciencia y, por lo tanto, responde al deseo de reducir el mundo a algo humano. El panteísmo moderno de un Herder, por ejemplo, y de cuantos siguieron sus pisadas, no es sino el viejo fetichismo más o menos sublimado por arte y magia de filosofía. El empeño por lograr aquel puente salvador aparece con claridad en esos escritores; pero, bien considerados sus afanes, no son sino la indebida y extremosa prolongación del secular proceso que redujo a sus términos naturales el campo de los hechos históricos, proceso que ya para entonces había alcanzado su verdadero equilibrio. Así se explica que la tentativa acabó por frustrarse en una negación au-

todestructora. Efectivamente, esa indebida prolongación acontece cuando, para vincular naturaleza e historia, fue necesario suponer que ésta no era sino culminación de aquélla, para lo cual fue preciso, a su vez, atribuir intencionalidad a los procesos de la naturaleza, pero una intencionalidad apriorística en cuanto condicionada por la misma historia que así pretendía explicarse. Dicho de otro modo, la intencionalidad atribuida a la naturaleza respondió al supuesto previo de que la historia es ella un hecho intencional, un hecho, pues, histórico. Pero ¿qué otra cosa significa esta operación inversa sino convertir a la naturaleza en un hecho histórico condicionado *a priori* por la historia, sólo para darle cabida a ésta dentro de la naturaleza? No se logró el intento impunemente, porque en el momento mismo en que se realizó la equívoca maniobra, la intencionalidad cósmica atribuida a la naturaleza sólo para entender la historia entró en conflicto con la intencionalidad de, justamente, los hechos históricos propiamente dichos, es decir, del acontecer individual humano. Para salvar el escollo hubo necesidad, pues, de decretar la insignificatividad real de las intenciones individuales concretas en beneficio de aquella otra intencionalidad abstracta, postiza y supuestamente cósmica, con el resultado, casi chusco, de que el acontecer natural, tan violentamente aniquilado como tal al verse transformado en acontecer histórico, se refugió en la historia misma y allí afirmó su ser. En efecto, la consecuencia de toda esta maniobra del idealismo fue que la intencionalidad individual tuvo que conceptuarse como manifestaciones del egoísmo arbitrario y de la pasión ciega ("locura, vanidad, maldad y afán destructivo", Kant), es decir, como animalidad, y aquel abismo que trató de salvarse se abrió de nuevo a espaldas de los caballeros del idealismo. Los procesos cósmicos eran en realidad historia; bien, pero entonces, los procesos humanos eran en realidad naturaleza.

La reacción contraria produjo un resultado igualmente insatisfactorio. Al percibirse la falla y la necesidad de restablecer la significación del acontecer humano individual, se le concedió a la intencionalidad de ese acontecer su sentido histórico propio. Ahora bien, al tratarse, desde esa premisa, de conceptuar unitariamente ese acontecer histórico, la única solución consiste en suponer que esa totalidad es ella, también, un hecho histórico, suposición gratuita que inmediatamente provoca la misma contradicción que en el caso

anterior. En efecto, si se asume que la historia, en el sentido de la totalidad de los hechos históricos es ella también un hecho histórico, se supone implícita, pero necesariamente una intencionalidad propia y peculiar a ese hecho, y en cuanto propia y peculiar, distinta a la de los hechos individuales, con lo que surge el mismo conflicto.

IV. *La solución al problema: conflicto innecesario de intencionalidades*

11. ¿Qué nos revela esta inspección? Muestra que en los dos intentos hay uno y el mismo supuesto, salvo por la inversión de términos de su enunciado, y que, por lo tanto, a ese único supuesto se debe la contradicción idéntica a que se llega por ambos contrarios caminos. Nos hemos colocado así, ya se habrá advertido, en el corazón de la famosa antinomia de pluralidad y unidad, el escollo capital de la filosofía de la historia. Con estos elementos ¿podremos ya superarla? Veamos.

En el primer caso, que no es sino el de todas las doctrinas idealistas, el supuesto consiste en asumir que la historia es necesariamente un acontecimiento intencional y, por lo tanto, asumir implícitamente que es un hecho histórico. En el segundo caso, el de todo historicismo, el supuesto consiste en asumir que la historia es necesariamente un hecho histórico y, por lo tanto, asumir implícitamente que es un acontecer intencional. Pero debido a este supuesto único y común, a saber: *que la historia es, ella, un hecho histórico,* las dos soluciones contrarias acaban, como vimos, por negarse en una contradicción lógica irreductible. ¿Qué lección encierra este desenlace? La cosa es clara: si no nos comprometemos en un combate tan perdido por ambos lados, sino que simplemente miramos el espectáculo que ofrece, podemos percibir en él una instancia reveladora del mal original: el intento de rebasar los términos propios del hecho histórico, cuyos límites, ya lo vimos, han quedado reducidos a sus propios términos, a la estrecha provincia de la intencionalidad humana. Todo el mal, pues, está en aquel supuesto, al parecer inocuo y obvio, de que la historia constituye, ella, un hecho histórico, y con esta determinación nuestras reflexiones alcanzan su punto decisivo.

En efecto, volvamos ahora sobre la famosa antinomia de unidad y pluralidad, y veremos que no es sino un planteamiento que res-

ponde al supuesto cuya legitimidad vamos denunciando. La antinomia ha sido la manera lógica de expresar el conflicto irreductible de intencionalidades que se ha puesto al descubierto. Pero es una manera equívoca de expresarlo, porque en realidad no se trata de un conflicto. Mientras se mantenga la intencionalidad que, debido al supuesto, es necesario atribuir a la historia, ésta aparecerá como unidad frente a la pluralidad que procede de la intencionalidad de los hechos históricos propiamente dichos. Pero cuando advertimos que aquella necesidad de atribución no es realmente una necesidad, sino una condición de un supuesto gratuito, vemos que no existe conflicto, porque es oposición entre una intencionalidad de atribución necesaria y constitutiva (la de los hechos históricos) y una intencionalidad de atribución innecesaria y, en todo caso, de finalidad meramente gnoseológica. Descubrimos entonces, que no existe antinomia real y que, por consiguiente, la gran cuestión de la filosofía tradicional de la historia, el debate entre unidad y pluralidad, no es un problema auténtico: procede del supuesto de que la historia en cuanto tal es un acontecimiento de la misma índole de los hechos históricos propiamente dichos, es decir, un acontecimiento que necesariamente debe constituirse en ese modo de ser del hecho. Pero ¿realmente se trata de un supuesto falso, gratuito e inauténtico? He aquí la gran cuestión a que nos vemos constreñidos.

LA HISTORIA COMO VIDA

V. *La sucesión histórica*

12. Seguramente resulta de difícil comunión la idea de que la historia no sea un hecho histórico y que, por lo tanto, el supuesto contrario es gratuito e ilegítimo. Desde nuestro punto de vista esas dos conclusiones son inconclusas. Por una parte, vemos que nada obliga a hacer, en el caso, la atribución de intencionalidad creadora del hecho histórico; por otra parte, las circunstancia de que aquel supuesto conduzca a una misma contradicción a dos soluciones de signo contrario, es ya indicio elocuente de su inautenticidad. Conviene, sin embargo, ahondar más en este problema para hacerle frente a la objeción que parece más obvia, la dificultad que ofrece la

sucesión de los hechos históricos, en cuanto tal sucesión. En efecto ¿no se trata, acaso, de un hecho histórico más entre los otros hechos históricos? Mas si así es ¿no, entonces, debemos afirmar en contra de nuestra conclusión que la historia es un hecho histórico? Pues ¿qué no la historia es, precisamente, esa sucesión?

Empecemos por una aclaración. Pensar que la sucesión de los hechos históricos es, ella, un hecho histórico, únicamente porque es la sucesión de esos hechos, es una idea que sólo tiene a su favor la apariencia de verdad: descansa en el supuesto de que la sucesión de algo tiene que ser idéntico en índole a lo que se sucede, o dicho de otro modo, que la sucesión no es sino la acumulación o suma de lo sucedido, lo cual es obviamente gratuito. Con toda evidencia, la sucesión es un acontecer distinto al acontecer de los hechos que se suceden, y cuanto debemos decidir es, primero, si ese acontecer distinto es o no es, en el caso de la historia, un hecho histórico; pero, segundo, si ese hecho histórico, en caso de que lo sea, constituye o no la historia.

Pues bien, pensemos concretamente en un acontecimiento que se acepte sin discusión como un hecho histórico, el asesinato de César, pongamos por caso. Si miramos con atención ese acontecimiento, pronto advertimos que está formado de una serie de acontecimientos que aparecen en sucesión, a saber: la idea inicial de la conveniencia de matar a César, la conspiración de los conjurados, los debates acerca del modo, el momento y el sitio de realizar ese fin y los sucesivos actos que supone su realización. Todos esos acontecimientos singulares constituyen, en sucesión, el acontecimiento único que llamamos "el asesinato de César", y ahora la pregunta consiste en averiguar qué sea esa sucesión. Ahora bien, se advierte, por lo pronto, que esa sucesión es la manera en que los hechos singulares aparecen vinculados dentro de una concepción unitaria, la concepción: "el asesinato de César". Si se substituye esa concepción por otra, la sucesión subsiste, pero con otro signo, por ejemplo, cuando concebimos unitariamente los mismos hechos como "la salvación de las instituciones republicanas". La sucesión es necesaria como manera de aparición de los hechos históricos, puesto que, por la índole de éstos, son estructuralmente hechos intencionales. Pero esa manera ¿es, ella, propiamente un hecho histórico, un acontecimiento que obligue a una necesaria atribución de intencionalidad? Propiamente no es un acontecimiento, es una condición esencial

de la constitución de los hechos históricos, es, para decirlo de una vez, la temporalidad mostrándose en esa manera especial de conceptuación que llamamos el hecho histórico.

Ahora bien, si no es propiamente un acontecimiento no podrá ser propiamente un hecho, ni histórico ni de ninguna clase. Sin embargo, es obvio que la sucesión de los hechos históricos se presenta, ella, como un hecho histórico más. ¿Qué hay, pues, en esta paradoja? La respuesta es sencilla: se trata de un hecho histórico impropio; se trata de la constitución en el modo de ser del hecho histórico de algo que no puede legítimamente constituirse en ese ser, pero que, sin embargo, así se constituye cediendo a una exigencia ajena a la necesidad creadora del hecho histórico, pero que, sin embargo, es una exigencia pragmática y poderosa, la exigencia no ontológica constitutiva del ser del hecho histórico, sino la exigencia gnoseológica de inteligibilidad del hacer histórico.

En efecto, la sucesión es un hecho histórico en cuanto hay una atribución de intencionalidad; pero es impropio, en cuanto esa atribución no es necesaria constitutivamente. Podemos concebir la temporalidad sin finalidad. Cuando decimos: "el asesinato de César", atribuimos a un grupo de acontecimientos responsabilizados en agentes humanos, es decir, ya constituidos en hechos históricos propiamente tales, una supraintencionalidad que en cierta forma gobierna y en cierta manera anula la intencionalidad concreta y particular atribuida a esos acontecimientos. La intención que atribuimos a la reunión de Bruto y sus amigos no es privar a César de la vida, es, estrictamente hablando, reunirse para discutir sobre la conveniencia o no de la muerte de César. La atribución de esa supraintencionalidad es constitutiva de un hecho histórico; bien, pero ese hecho histórico llamado "el asesinato de César" ha sido impropiamente constituido: la atribución de aquella supraintencionalidad no ha sido ontológicamente necesaria, porque no existe un agente concreto dotado de voluntad en quien responsabilizar dicha supraintencionalidad, ésta se halla situada más allá de los hechos que vincula. Se trata, pese a apariencias contrarias, del mismo caso de la tormenta que impide o favorece la victoria en una batalla. Es, sin duda, un hecho histórico por la atribución de intencionalidad implicada; pero lo es impropio, a no ser que creamos de veras en un dios de las tormentas interesado en el desenlace bélico.

Cuanto se ha aclarado con auxilio del ejemplo del asesinato de César debe ahora extenderse hasta su límite lógico, es decir, como aclaración del problema general de la sucesión total de los hechos históricos. Cuando, en vez de decir que el asesinato de César es un hecho histórico, decimos que la historia es un hecho histórico, en el sentido de la sucesión total, también postulamos una supraintencionalidad constitutiva de un hecho histórico impropio, cuya índole equívoca siempre se delata en nuestro modo obligado de aludir a él, implicando un agente detrás de la historia. Así decimos, por ejemplo, "la historia juzgará sus actos", "la historia es madre de la experiencia" o "la historia nos invita a obrar", etcétera.

13. Se pensará que hemos extremado el caso, que la equiparación entre la tormenta, el asesinato de César y la historia entera no se mantiene. Se dirá que en el caso de la tormenta, que es un hecho natural, es claro que no existe un agente que obligue a la atribución de intencionalidad. Aquí sí se trata de un hecho histórico impropio. Pero en los otros dos casos ese agente existe, es el hombre, el actor en el asesinato de César o en la historia. No nos dejemos engañar por la seductora apariencia. Si volvemos sobre nuestro ejemplo, parece, en efecto, que el agente en el caso del asesinato de César está integrado por todos los conjurados, pero que, no por ser varios hombres, estamos menos obligados a la atribución de intencionalidad. Se trataría, pues, de un hecho histórico propio. Sin embargo, la reflexión nos descubre pronto el engaño: ese supuesto agente plural es una mera abstracción, tan abstracción como la adusta señora que aparece encarnando la historia en los monumentos públicos y en los libros escolares. Se trata de un único hipotético asesino que estaría animado por la mera y exclusiva intención de matar a César, y que, en el momento de matarlo, desaparece como por ensalmo. Se supone, en esa abstracción, la identidad absoluta de las intenciones en cada uno de los conjurados a lo largo de cada uno de los monumentos y actos vinculados conceptualmente por la visión totalizadora, y se desconoce que si Bruto mata por amor a la patria, otro mata, quizá, por mezquina venganza o canceroso resentimiento. No tiene remedio: la supraintencionalidad atribuida a la sucesión tiene que desconocer el sentido plenario de las intenciones singulares responsabilizadas en agentes reales dotados de voluntad y conciencia, y solo así se puede fabricar ese agente supuestamente único. Y si esto

lo pensamos respecto a la sucesión total no tardamos en tropezar con las abstracciones forzosas del idealismo que hace de "la humanidad" o de "la especie humana" el agente único responsable de la historia, un único hombre hipotético dotado de la supraintención que quiera atribuírsele: la salvación del género humano, la realización de la libertad racional, o el progreso de la ciencia. Pero estos pálidos entes metafísicos, "el asesinato de César", "la humanidad", "el espíritu racional", etcétera, no nos constriñen: es al revés, nosotros los hemos inventado por los obscuros, profundos, reales motivos de aquella nuestra soledad a que aludimos antes. Nos queremos acompañar aunque sea del Sujeto Trascendental. Resolvamos, pues, que la sucesión histórica es, sin duda, un hecho histórico, pero en su manera impropia de ser. Es la temporalidad constituida impropiamente en hacer humano. Es, en cierto sentido, el último acto de fetichismo que nos es permitido; pero también es, lo veremos en seguida, una función de la vida consciente en la actividad de su propio vivir; es su manera de luz en las tinieblas de su aislamiento cósmico.

VI. *El pragmatismo vital del conocimiento historiográfico*

14. Al considerar la índole del conocimiento historiográfico (número 8) tuvimos que dejar para más tarde el problema peculiar que le plantea la sucesión histórica; ahora podemos hacerle frente.

Hemos afirmado: la sucesión constituye, si bien impropio, un hecho histórico. Su conocimiento, pues, será de la misma índole que el de esos hechos. Consiste en concederle el sentido que le comunica la intencionalidad que se le hubiere atribuido. Si, por ejemplo, se trata de la finalidad de realizar una supuesta racionalidad del cosmos, conocer la sucesión histórica no será sino vincular conceptualmente los hechos históricos en una cadena de sucesión dotada de ese sentido, o lo que es lo mismo, ideando el devenir de las acciones humanas, su temporalidad, de acuerdo con semejante finalidad. Es así como el conocimiento historiográfico supera el atomismo de un mero saber de los hechos particulares desvinculados (los cuales, por otra parte, no tendrían dónde aparecer si no hubiera sucesión), y nos entrega una visión unitaria y total de esos hechos. La decisiva im-

portancia de esto es, pues, que se trata del único modo a nuestro alcance de hacer inteligibles las acciones humanas constituidas en hechos históricos. La atribución de una supraintencionalidad es, por consiguiente, indispensable hipótesis de inteligibilidad. Pero, además, debe advertirse que esa visión total, meta final de toda historiografía, no es un conocimiento de tipo estático: la comprensión total del suceder histórico, en cuanto que ese suceder queda constituido en un hecho histórico (aunque impropio), ofrece la misma esencial movilidad en donde, según vimos, radica la objetividad del saber historiográfico. Del mismo modo que el conocimiento de un hecho histórico propio depende del sentido de la intencionalidad atribuida de acuerdo con las exigencias de quien hace la atribución, así también, la visión total del suceder histórico está sujeta a igual dependencia. Es un conocimiento de algo que se mueve, pero para un sujeto que se mueve con ese algo, es decir, es un conocimiento relativista en el sentido matemático, y aquí se involucra lo que podría llamarse la revolución einsteiniana frente a la postura newtoniana de la tradición historiográfica pedida por Kant. Y si ahora consideramos que la peculiaridad de nuestra vida es ser vida consciente, podríamos concluir afirmando que en el saber de que es capaz la ciencia historiográfica, entendida como lo hemos dicho, debe verse la manera propia y única en que la vida consciente hace inteligible para sí misma su propia actividad, es decir, formándose de sí misma *la idea* de que su vivir es también algo consciente, que es, en suma, un proceso intencional del cosmos. Tal, pues, el sentido más profundo de la historiografía.

Pero ¿qué fin, qué propósito anima y persigue ese afán de inteligibilidad que ha obligado al hombre desde siempre a formarse una idea del pasado, constituyéndolo en un gigantesco pseudo-hecho histórico? Nada parece justificarlo, porque, a fin de cuentas, ¿qué nos importa el pasado? ¿No podemos, acaso, vivir sin preocuparnos por saber lo que le ha acontecido al hombre?

15. Es un lugar común aducir a ese respecto el gusto innato e irresistible que el hombre tiene a conocer. Conoce, se dice, por gusto de conocer; lo impulsa, se añade, el amor a la verdad. Sin embargo, lo cierto es que contra esta noción beata se yergue cada vez más poderosa la creciente convicción de que la verdad no es esa distante, lejana, abstracta amada, indiferente y separada de la vida y de

sus exigencias. La verdad es función de vida; pero además, ya va siendo tiempo de confesar que llamar gusto al esfuerzo que implica el conocimiento es, en el peor caso, una hipocresía y en el mejor caso, un equívoco. Se trata siempre de una penalidad que, cuando se convierte en gusto, sólo lo es mediato y por deformación profesional y siempre con ojo más o menos puesto en el crédito y en el halago que trae aparejada la reputación de sabio. La frivolidad tiene un sentido cultural profundo, y el hombre que la rechace o vitupere carece de una dimensión esencial. Nada delata con mayor elocuencia la declamatoria beatería del amor a la verdad por la verdad misma, que la índole del conocimiento historiográfico. En efecto, si, según se ha mostrado, ese conocimiento estriba en dotar de ser a un acontecimiento al atribuirle una intención (que no es necesariamente la fáctica), es claro que el sentido concreto de la intencionalidad atribuida debe responder a algo, y ese algo no es sino la necesidad de satisfacer exigencias vitales y concretas del sujeto que hace la atribución. Vemos, pues, que el conocimiento historiográfico es la manera de adecuar el pasado a las exigencias del presente, es decir, una operación que consiste en poner al pasado (concebido bajo especie de hecho histórico) al servicio de la vida; y como ésta es constante y obligada proyección hacia el futuro, siempre amenazante por incierto, el fin perseguido es conjurar en lo posible ese oscuro peligro. Contra todas las oblaciones de imparcialidad y desinterés está el indubitable pragmatismo futurista que anima toda hermenéutica historiográfica. Y si, como he intentado mostrarlo en otra parte, se ofrecen los resultados de la tarea bajo el escéptico signo de la indiferencia práctica, no ha sido para robustecer su eficacia. La finalidad que persigue la vida consciente al hacer inteligible para sí misma su actividad pretérita es, pues, orientarse en el despliegue de su actividad futura. Por eso cabe decir que toda historiografía es política en el más alto sentido; por eso, también entraña por manera esencial un espíritu profético que la vivifica. Y si es eso, un conocimiento de previsión, un instrumento permanente, como dijo Tucídides, la luz que la vida consciente encuentra en sí misma para actuar y acertar en lo porvenir, no se ve bien por qué el llano reconocimiento de misión tan noble e indispensable provoque aún tanta protesta. Sólo la ceguera respecto al sentido de la tarea histórica y la beatería de la cultura explican semejante actitud.

VII. *¿Qué es historia?*

16. Visto lo que son los hechos históricos y la sucesión de esos hechos, falta preguntar por la historia: ¿qué es la historia? Pues bien, desde nuestro punto de vista, se puede contestar que es el acontecer que lógicamente supone como anterior la operación constitutiva de los hechos históricos propiamente dichos. Si constituir un hecho histórico es dotar de sentido a un acontecer mediante la atribución de una intencionalidad, ese acontecer es lo histórico, el acontecer previo al hecho, y respecto al cual solamente podemos decir que, cuando queda dotado de sentido, es en la forma y manera de ser del hecho histórico. Lo uno y lo otro se distinguen claramente. Diríamos, arriesgando una expresión equívoca, que ese acontecer previo es la sustancia o soporte vital del hecho histórico; pero no como una esencia o naturaleza, sino como un acontecer real que de suyo carece de sentido, algo puramente fáctico. Acerca de ese acontecer previo y necesario para la constitución del hecho histórico no podemos predicar nada, salvo que existe como eso, es decir, como esa realidad que únicamente cobra sentido bajo la especie de hecho histórico, o sea, como algo intencional, algo responsabilizado necesariamente en un agente dotado de voluntad, en un agente consciente. En suma, historia es esa realidad que concebimos como mera potencia, mera posibilidad de quedar constituida en el ser de "hecho histórico" propiamente dicho; pero que no por eso es, ella, un hecho histórico, ni, en definitiva, hecho alguno, puesto que, de quedar constituida en ese modo de ser llamado "hecho", necesariamente aparece como histórico. Ahora bien, si eso es historia, esa realidad anterior al hecho histórico, mera potencia o posibilidad, es claro que estamos aludiendo a eso que designamos con la palabra vida. La historia es vida; pero una especificación singular de la vida, un modo de ella, el modo peculiarísimo que llamamos la vida consciente, y del que sólo podemos decir que entraña la posibilidad efectiva de hacer inteligible para sí misma su propia actividad en la manera de ser del hecho histórico, posibilidad en que ese modo de vida se vive.

Historia, pues, no es ni la suma de los hechos históricos, ni la sucesión de los mismos, ni ambas cosas. Es algo anterior a todo eso;

pero posibilidad de, precisamente, eso. Vida, en suma, que así vive su peculiaridad de ser vida consciente de sí misma, pero que, no por eso, sabe lo que sea ese vivir. De allí que, en última instancia, el conocimiento histórico no aclara su propio e inefable misterio, porque no debemos tomar a esa idea que la vida consciente es capaz de formarse y se forma de sí misma (lo que llamamos visión del mundo y del hombre), por ser un conocimiento de ese modo peculiar de vida. Se trata de dos planos distintos que no se tocan. En uno se despliegan y se dan esas sucesivas visiones unitarias de los hechos históricos que nos ofrece el pragmatismo futurista y profético de la ciencia historiográfica. En el otro, el devenir histórico queda vinculado, más allá de toda lógica y de toda visión científica, al gran proceso universal de la vida, cuyo sentido y necesidad, si los tiene, nos eluden por completo. Porque es claro que saberse vida dista mucho de saber lo que es la vida, como saberse ser dista mucho de saber lo que es el ser, y solamente la obscura confusión de esas dos cosas tan diferentes ha podido hacernos tomar la ciencia de las acciones humanas (en plan historiográfico o metafísico) como conocimiento de la vida y ser humanos, haciéndonos concebir esperanzas desmedidas que, sin embargo, van pareciendo día a día irrealizables. Lo histórico, como vida que es, esa "nuestra realidad radical", permanece sumido en el misterio de cuanto se nos ofrece como lo puramente dado. La historia no es, pues, un hecho histórico, ni la suma, ni la sucesión de esos hechos, y solamente puede afirmarse lo contrario en un contexto equívoco y superficial, el contexto, precisamente, que ha supuesto la filosofía tradicional de la historia y que, como vimos, acaba ahogándose, por eso, en una contradicción irreductible.

VIII. *Ciencia histórica como saber de la vida*

17. Pero con todo esto se abre una perspectiva de cuestiones insospechadas que nos limitaremos a insinuar. No cabe duda que el deslinde practicado parece cerrar la puerta a un conocimiento más fundamental, puesto que se afirma el misterio impenetrable de ese acontecer previo al hecho histórico, sin que nada, ni su acontecer mismo, parezca justificar su necesidad. Pero si es preciso reconocer llanamente esa limitación que nos pone frente a lo desconocido de

nuestro propio vivir ¿no acaso, justamente ese enfrentamiento es ya ganancia decisiva? Mientras se crea que la historia es la idea acerca de la totalidad de los hechos históricos que puede ofrecernos la ciencia historiográfica, la índole verdadera de ese acontecer quedará oculta a nuestra vista y seremos víctimas de nuestro propio engaño. Pero una vez disipado el obstáculo ¿no será posible, entonces, abrir un nuevo campo de observación de la vida en sus operaciones de, quizá, más alta jerarquía? ¿No será éste el modo de echar el puente entre naturaleza e historia tan afanosamente buscado, y vincular así, en un fondo común, esos dos órdenes, sin violación de sus índoles? Puestos ante la realidad de la vida consciente, ya que no nos sea dable penetrar en su intimidad esencial, por qué no observar curiosamente su *modus operandi,* al menos. Sería observar lo que esa vida consciente tiene de inconsciente (casi iba a decir, lo que tiene de vida), en lugar de empeñarnos en dotarlo de una conciencia ficticia y supuesta, transfigurándolo todo en un fetichismo panteísta y antropomórfico que, en última instancia, es un velo que nos esconde la ingente, misteriosa realidad cósmica que somos. Si, como hemos tratado de ver, ese modo peculiar de vida que es la vida consciente se vive a sí misma en una proyección hacia el futuro y para eso dota a su actividad pretérita de una inteligibilidad que le da sentido de conocimiento de previsión racional ¿no, acaso, merecería la pena observar esa operación tan singular, y haciendo de ella objeto de estudio, interrogarla en demanda de la estructura de sus resultados? Aludo, claro está, a una reflexión sobre la historiografía que no se quede en el plano propio de esa ciencia y de su problemática, sino que vaya más allá, que cale hasta sus supuestos, y que de esa manera la considere como una función u operación vital de un cierto modo de la vida, como, si se me permite la expresión, un proceso de autocatálisis que quizá revele, en la invención de formas y entes peculiares, la inconsciente potencia creadora de la vida consciente. La historiografía, vista su pregunta motivadora y su finalidad pragmático-vital, simplemente da por supuestas esas formas y entes sin averiguación alguna acerca de sus estructuras ontológicas; pero una inquisición que tenga por punto de partida las visiones que de sí misma va elaborando la vida consciente en la actividad de su propio irse viviendo, quizá nos muestre que esas estructuras, como espejos ontológicos, reflejan intimidades insospechadas acerca de nuestra

realidad. Porque ¿qué no podrá enseñarnos la fisiología (permítase la expresión) de los procesos creadores de entes que, en plan historiográfico, aparecen constituidos en el ser de esos hechos históricos impropios que, por ejemplo, se llaman la fundación de Roma o el Descubrimiento de América? Quizá, por el camino que aquí se insinúa, algún día se logre atisbar si el modo de vida consciente no es el gran pecado biológico, una ya-no-vida plenaria, puesto que sobre todo es conciencia de la muerte y que, por eso, su destino final e inexorable sea la autodestrucción por haber osado ir más allá de los límites debidos; o si, por el contrario, la conciencia no significa la floración y más alta jerarquía de lo vital, y que el saber de la muerte sea el tembloroso aviso de la posibilidad contraria.

La historia como búsqueda del bienestar. Un estudio acerca del sentido y el alcance de la tecnología

Introducción

Nada más propio que al iniciar esta plática deje testimonio público de mi agradecimiento al profesor Daniel J. Boorstin, el distinguido historiador y director de The National Museum of History and Technology, por haberme invitado a participar en esta serie de conferencias que patrocina la Doubleday Company con el doble objeto de celebrar sus setenta y cinco años de actividad y de honrar la memoria del fundador de esa casa editora, el señor Frank Nelson Doubleday. No es menos propio, por lo tanto, felicitar a tan respetable empresa por el cumplimiento de ese aniversario y desearle el disfrute de una muy larga y fecunda vida en el futuro.

Dentro del programa general de la serie, dedicada a explorar el impacto de la tecnología en diversas provincias del quehacer humano, tengo la encomienda de examinar el papel que desempeña la tecnología en la historia. Nadie eludiría lo formidable del encargo, puesto que por historia entendemos el proceso entero del vivir humano, y no extrañará, por consiguiente, si el tratamiento de asunto de tan alto rango en tan breve espacio como el de una conferencia deje intactos muchos aspectos y no pocos cabos sueltos. Pero sobre todo, inevitablemente, será imposible justificar ciertas nociones esenciales que, por eso, correrán el riesgo de ofrecerse como afirmaciones dogmáticas y aun arbitrarias. Semejantes deficiencias y peligros no han sido, sin embargo, bastantes para hacerme desistir del intento, siempre y cuando cuente, como lo espero, con la benevolencia de mis oyentes.

Casi no hace falta advertir que el desarrollo de nuestro tema implica, nada menos y necesariamente, una idea de la historia universal y que, por lo tanto, una idea previa acerca del hombre será fundamento de nuestra meditación. Esta idea contempla al hombre como un ente proyectado hacia el futuro, responsable de su propio ser y,

como veremos, inexorablemente comprometido en objetivos tecnológicos. Gustoso reconozco mi deuda a las enseñanzas de quienes —mis maestros mediatos e inmediatos— han forjado una noción tan fundamental para asir la realidad histórica y el sentido de su devenir. Pero a este respecto sería injusto no recordar de manera especial al filósofo español José Ortega y Gasset, cuyo ensayo, *Meditación de la técnica* (Madrid, 1939), me ha sido particularmente valioso.

Temixco, 24 de noviembre de 1972

I

Hubo un tiempo, cercano por la cuenta en años, remoto históricamente hablando, en que los intelectuales y artistas consideraban la técnica y sus productos más visibles: herramientas, máquinas, fábricas, etcétera, como algo ajeno a la cultura. Un hombre "culto" nada sabía, ni quería saber de ese mundo de ingenieros, industriales y obreros, y si tomaba nota de su existencia, era como la de una esfera inferior, quizá necesaria, pero separada y hasta enemiga del *topos uranus* en que habitaban los exquisitos intelectos dedicados a las cosas espirituales.

Los voceros de aquella supuesta infraesfera reaccionaban, por su parte, con un desprecio paralelo hacia los hombres entregados a los libros y al cultivo de las bellas artes, teniéndolos por un grupo parasitario que, enmascarado tras la impenetrable barrera de gustos vedados al común de los mortales y de un lenguaje esotérico, en nada contribuían al progreso de la humanidad.

Ese conflicto entre un trasnochado romanticismo y un vulgar materialismo predominó —explicablemente— en la sociedad norteamericana cuando, a fines del siglo pasado y principios de éste, se vio invadida por la más poderosa expansión industrial de que da testimonio la historia. Motivo de caricaturas e historietas cómicas fueron las manifestaciones de ese conflicto en el seno de los matrimonios nuevos ricos en que las mujeres, sacerdotisas autodesignadas del refinamiento intelectual, beneficiaban, pero despreciaban, las actividades de sus hombres, audaces capitanes de industria, que

agotaban sus aspiraciones espirituales en los deleites de la mesa de póquer o del campo de baseball.

En lo que va del siglo, con sus armas nucleares y viajes al espacio, ya no queda de aquella situación sino vestigios que acusan su lamentable presencia en el snobismo de algunos decoradores de interiores y en los discursos de las campañas electorales de ciertos políticos. Pero lo que interesa subrayar es la herencia que dejó, porque todavía es frecuente disociar la actividad técnica y las llamadas ocupaciones culturales, como si se tratara de provincias históricas independientes. Ya nadie duda de la enorme importancia de la técnica e incluso de su contribución a las artes, pero se visualiza, en definitiva, como algo susceptible de pensarse por separado de las verdaderas necesidades de la vida humana, como algo que, ciertamente, ha influido poderosamente en la marcha histórica modelando su curso e imprimiéndole características indelebles, pero meramente como algo que le *pasó* al hombre, es decir, algo que no le es esencial o constitutivo. La actividad técnica se concibe, pues, como un accidente histórico; un *happening* que así como aconteció pudo no haber acontecido. Este modo de entender, o mejor dicho, de mal entender la técnica, se revela con claridad en las vanas y enternecedoras protestas por los males y excesos del industrialismo contemporáneo y en el común y equívoco planteamiento de quienes, legítimamente angustiados por aquellos males y excesos, tratan de captar la razón de ser de la tecnología como si se tratara de una externa fuerza telúrica de la que es víctima el hombre por su ambición, pero de la que es posible evadirse en una vida pastoril en armonía perfecta con la naturaleza. Tal, en el fondo, el sentimiento que ha impulsado a muchos grupos juveniles a entregarse a una mal llamada "vida primitiva", pero que, a la vuelta de un año o dos, los convierte en víctimas de la sífilis, de la discordia y de un tedio insoportable. ¿Quién no ha experimentado las torturas de un auténtico día de campo? Los victorianos no se engañaban: sus días de campo no trascendían los límites del bien cuidado prado, ni los de la fresca sombra de pasadas grandezas medievales, y los tenían como ocasiones propicias para leer a Horacio y beber champaña.

II

En reacción vigorosa contra la idea de la técnica como algo accidental que pudo o no pudo acontecer en la historia, Oswald Spengler[1] nos ofrece un firme punto de partida. La técnica, dice, es un fenómeno universal propio a todas las formas de la vida. No debe adscribirse a un determinado tiempo, ni a una sola especie. Es, en su esencia, la afirmación de los entes vivos en y frente a su medio ambiente, a su circunstancia o, si se prefiere, en y frente a la naturaleza. Toda vida para vivirse implica una técnica.

Esta noción fundamental nos previene que la técnica es una actividad cuyo fin no es, como frecuentemente se supone, fabricar herramientas y máquinas, sino sustentar a los entes vivos en las circunstancias en que se encuentran, o para decirlo en términos de Spengler, es la estrategia de la vida en su impulso por realizarse. La finalidad de la técnica es, por consiguiente, la finalidad de la vida misma.

Tan amplia noción de la técnica incluye toda la escala biológica, desde la ameba hasta el hombre, pues todo ente vivo tiene una manera de comportarse en la lucha que supone vivir; pero es claro que, así como hay diversos modos y rangos de vida, también hay diversas maneras y jerarquías de técnica. En comparación a la más sofisticada tecnología de la vida vegetal —ciertos procedimientos de algunas plantas para propagarse, por ejemplo—, la técnica animal resulta mucho más rica y diversificada, y en ella cabe distinguir, como diferencia en grado, entre la táctica pasiva —el disfraz del camaleón o la huida de la gacela— y la táctica de la estrategia que emplean los grandes animales cazadores. Ambas implican diferente modo de vida: una persigue la invulnerabilidad; la otra se atreve a peligrosos riesgos. Spengler clasifica al hombre entre los animales rapaces y de allí deriva su idea de la historia como un proceso impulsado por la voluntad de conquista y de dominio, y piensa que la tecnología humana es la manifestación de esa voluntad, desarrollada sólo en plenitud, sin embargo, en el hombre de la cultura fáustica, propia a los pueblos germánicos.

[1] Oswald Spengler, *Der Mensch und die Tecknik* (1931).

Sin duda la poderosa y alarmante visión de Spengler contiene un elemento de verdad, pero no en grado suficiente para comulgar con ella: al fin y al cabo, el hombre es algo más que una fiera. Pero antes de abandonar el camino trazado por el ilustre pensador alemán, queremos aprovechar una última e importante indicación suya. Vio muy bien que a pesar de la diferencia que separa la técnica pasiva de la técnica agresiva entre los animales, ambas tienen un rasgo común que las coloca a una gigantesca distancia respecto a la técnica humana, a saber: no alteran el medio ambiente, pero sobre todo, si algún cambio introducen, como los castores o las hormigas, carecen de conciencia acerca del significado de tan decisiva consecuencia. El animal, pues, vive en equilibrio con la naturaleza y por ello permanece idéntico en su interioridad o, como dice Spengler, en su alma. La actividad animal se despliega dentro de los límites de un cuadro inalterable y a causa de esa limitación podemos decir que el animal vive por instinto, lo cual, por supuesto, no excluye la inteligencia, la audacia, la voluntad y admirables logros. Tan profunda desemejanza entre el animal y el hombre, justifica el uso exclusivo del concepto de tecnología para el hombre, y así lo entenderemos en lo sucesivo.

III

Siguiendo a Spengler, hemos afirmado que el rasgo específico de la técnica humana es que introduce cambios en el medio ambiente, y ahora debemos ver de cerca tan extraordinaria peculiaridad. Aprovechemos a este respecto las enseñanzas de Ortega y Gasset.[2]

El hombre no es autosuficiente: para vivir tiene que satisfacer necesidades. Todos los demás entes vivos se hallan en igual predicamento, pero la notabilísima diferencia es que éstos se someten a las circunstancias en que se hallan, actitud de resignación, diríamos, que hace que los animales no sientan, propiamente hablando, las necesidades como tales. El hombre, en cambio, tiene conciencia de las condiciones de la naturaleza que le son adversas, y las siente como algo que lo constriñe, como algo que se le impone, como una

[2] José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica, op. cit.*, I

injusticia, si se quiere, y contra la cual se rebela. Lo que no encuentra a mano provoca un estado de conciencia; se convierte, pues, en algo subjetivo de manera que se concibe como algo que le hace falta, es decir, se concibe *sub especie* de necesidad. El hombre, como el animal, es un ente necesitado, pero la colosal diferencia es que es consciente de esa trágica condición de su ser.

Ya iremos viendo las incalculables consecuencias de esa peculiaridad. Por lo pronto fijemos la atención en la más inmediata. Pues bien, cuando acontece que la naturaleza ofrece los medios, tanto el hombre como el animal despliegan una actividad de igual índole que consiste en satisfacer simple y directamente la necesidad. Pero cuando no es ése el caso, o sea cuando surge el sentimiento de necesidad, el hombre despliega, a diferencia del animal, una actividad de muy distinto orden a la primera: ya no se trata, en efecto, de satisfacer pura y simplemente la necesidad, sino de *procurarse los medios* para poder satisfacerla. La diferencia es clara: obviamente no es lo mismo calentarse, pongamos por caso, que inventar la manera de producir el fuego para poder calentarse.

Ya se ve: este segundo tipo de actividad, exclusivo del hombre, supone la invención de procedimientos, de manipulaciones cuyo objeto es poder disponer en todo tiempo y con seguridad de cuanto ha sentido como necesario. Supone, pues, la imposición de condiciones que el medio ambiente no ofrece por sí, o para decirlo en términos adecuados, supone la reforma de la naturaleza para que el hombre pueda vivir en ella y realice su ser. Se trata, por consiguiente, de lo que Spengler llama la táctica vital del hombre, o mejor dicho, su técnica, de manera que podemos definir la técnica, diciendo con Ortega, que es la *reforma impuesta a la naturaleza por el hombre en vista de la satisfacción de sus necesidades.*[3]

[3] Casi no hace falta aclarar que esas necesidades no se limitan a las orgánicas y biológicas. Por lo contrario, la satisfacción de éstas son condición de las necesidades propiamente humanas, inconcebibles en un animal y superfluas desde el punto de vista biológico. "Esta no es vida" es lo que piensa y dice un hombre reducido a la estricta satisfacción de sus necesidades biológicas, y preferiría dejarse morir ante la perspectiva de la permanencia de semejante situación. Así hasta la necesidad más primaria, la de alimentarse, requiere en el hombre las superfluidades que proporciona el antiguo y venerable arte culinario, que no es sino un caso específico de la técnica. Sobre la relación necesaria entre técnica y lujo, *cf.* Ortega y Gasset, *op. cit.*, II y Spengler, *op. cit.*, V, 10.

IV

Echemos una mirada más cercana a esa noción de la técnica. De inmediato advertimos que es susceptible de considerarse desde dos puntos de vista: el objetivo, que se refiere a la reforma que el hombre impone a la naturaleza, y el subjetivo, que se refiere a quien lleva a cabo dicha reforma, el hombre. Vamos a examinar por lo pronto el primer aspecto.

Pues bien, es obvio que cuando decimos que el hombre reforma la naturaleza, estamos diciendo que introduce cambios en ella, ya sea, por ejemplo, encauzando sus procesos; alterando su original disposición; fabricando objetos que no existen naturalmente, como son herramientas, máquinas, puentes, caminos, ciudades, etcétera; ya, por último, concibiendo la naturaleza y sus fenómenos en términos humanos, como por ejemplo, inventando con lo que no son sino vibraciones en el aire lo que llamamos la música. En otras palabras, con el trabajo técnico el hombre manufactura un nuevo ambiente; una naturaleza artificial distinta a la original aunque montada o apoyada en ella.

En los remotos principios de la historia esa otra naturaleza era apenas visible, porque los cambios introducidos en el medio ambiente respondían a la exigencia de satisfacer necesidades biológicas y necesidades espirituales primarias: pequeños campos de cultivo, trampas en los bosques, herramientas y objetos de uso doméstico rudimentarios, pinturas rupestres e imágenes de barro o piedra para conjurar la ira de las fuerzas misteriosas y amenazantes que acosaban al hombre por todos lados. La naturaleza permanece casi intacta en su pureza virginal. En esencia, sin embargo, esas modestas señales de la actividad técnica humana tienen el mismo sentido que el de las gigantescas transformaciones de que hoy somos testigos. Unas y otras implican, por igual, la necesidad que, para vivir, tiene el hombre de reformar el medio ambiente en provecho propio.

Pero ahora debemos subrayar como suceso de enorme importancia en la historia humana la dualidad provocada por la introducción en el seno de la naturaleza de esa otra naturaleza producida por la técnica. En efecto, el hombre se halla sumergido en un medio

ambiente que, siendo eso, está constituido, sin embargo, por dos entidades coexistentes y distintas en extensión y en índole. Predicamento tan dramático merece toda nuestra atención, y para poder hacernos cargo de él vamos a distinguir aquellas dos entidades con los nombres que, respectivamente, les corresponden: el de *universo* y el *mundo.*

El concepto de universo remite a la naturaleza original e incluye, por definición, todo lo existente. El universo no es hecho por el hombre, y por eso y en ese sentido no es suyo, no le pertenece. Pertenece a eso que se designa como la divinidad creadora, ya se la conciba en términos fetichistas, mitológicos, teológicos, metafísicos o científicos, pero siempre como la potencia responsable de la realidad.

El concepto del mundo, por su parte, remite a aquella otra naturaleza fabricada por el hombre con su actividad técnica. El mundo, por consiguiente y a diferencia del universo, es algo hecho por el hombre y por eso y en ese sentido no le pertenece, estrictamente hablando, a la divinidad. Le pertenece al hombre; es lo suyo; es el ambiente que se ha inventado para su uso particular y exclusivo. La costumbre de emplear universo y mundo como sinónimos implica, pues, un error; pero veremos oportunamente que tiene su razón de ser histórica. El lenguaje común, en cambio, ha conservado el sentido auténtico de mundo en frases muy frecuentes como cuando, por ejemplo, decimos de un amigo que "su mundo" es su familia o su trabajo, o cuando, al referirnos a los gustos y hábitos de un hombre de sociedad, decimos que son los de un "hombre de mundo".

Pero hecha esta distinción, mostraremos en seguida que el dualismo que ella supone tiene dos aspectos. El primero se refiere a la extensión y el segundo a la índole de una y otra entidad. El mundo es finito y se aloja en el universo; es, para usar una metáfora, algo semejante a una cápsula rodeada por la infinitud del universo. Por otra parte, esa cápsula es, dentro del cuerpo inmaculado del universo, una especie de tumor en cuanto que su índole es distinta, puesto que es de factura humana.

Notemos, por último, que la doble dicotomía del dualismo entre universo y mundo es el origen de un sentimiento, de suyo, sobremanera extraño, que ha acompañado al hombre a lo largo de su historia hasta la época de las grandes exploraciones oceánicas y del establecimiento de la ciencia físico-matemática que, en principio,

desfundaron la razón de ser de aquella dualidad. He aludido al sentimiento basado en la antigua idea que se formó de sí mismo el hombre de ser un aborto de la naturaleza; de ser, a diferencia de todos los demás entes, un extraño en el armonioso concierto del cosmos. Un extraño que, es verdad, vive en el universo, pero por revocable permisión divina y no por su propio derecho, puesto que, inconforme con las condiciones del ambiente creado por Dios, es un rebelde enfrentado a Él y amenazado por Él. En una palabra, el sentimiento de enajenación que la religiosidad de tantos pueblos ha conceptuado como el sentimiento de culpa por el pecado original.

Ya se irá advirtiendo el insospechado alcance que tiene la técnica en la historia del espíritu humano, y sobre ello hemos de volver más adelante. Por ahora sabemos que esa reforma que le impone a la naturaleza el hombre en vista de sus necesidades no consiste, según suele pensarse, en introducir en la realidad natural cambios y modificaciones accidentales, sino en *oponerle una realidad artificial con el audaz intento de sustituir aquélla en la medida en que se elimina el dualismo que las separa.*

V

Habiendo considerado el sentido de la actividad técnica en su aspecto objetivo, procede examinarla desde el punto de vista subjetivo; debemos pregunta, entonces, por el significado que tiene respecto al ser del hombre.

Si, como hemos visto, el hombre no se conforma con las condiciones que ofrece el medio ambiente y, para vivir, la reforma de manera que pueda satisfacer sus necesidades, lo menos que puede decirse es que el hombre es un ente muy peculiar. Y, en verdad, una ligera reflexión sobre aquella inconformidad basta para notar que, propiamente, la insatisfacción no es respecto a la naturaleza, sino al modo de vida que ella le permite al hombre, lo que no es lo mismo. La distinción resultará más clara si la formulamos diciendo que al hombre no le basta con sustentarse en la naturaleza —como acontece con los demás entes vivos— sino que quiere sustentarse en ella de un modo mejor del que por sí sola le ofrece. El hombre, dice Ortega y Gasset a este propósito, no quiere pura y simplemente estar en la naturaleza; pre-

tende y quiere estar bien; quiere su bienestar.[4] La vida humana no es tan sólo lucha por la vida; es *lucha por una vida mejor*, y precisamente por eso y para lograr eso, es por lo que se ve impulsado a intervenir en la naturaleza y reformarla de acuerdo con ese deseo.

Aquí interfiere una noción de la que debemos cuidarnos. Es común pensar que una vida mejor consiste en tener más o mejores medios de los que se disponen; pero es una falacia. En primer lugar, porque hay quienes conciben como mejor una vida más simple de la que llevan y que requiere, no más sino menos medios de los que ya se tienen; pero en segundo lugar y más a fondo, la mayor abundancia o superior calidad de los medios no mejora la *vida que ya se tiene*, sino que hace efectiva la posibilidad de realizar una vida distinta, es decir, otra vida o como se dice común y acertadamente, una *nueva vida*. La falacia que denunciamos estriba, por lo tanto, en asumir que la vida es algo anterior y distinto al acto de vivir, con la disparatada consecuencia de que vivir la vida nos es la vida, sino algo así como una serie de sucesos accidentales que le ocurren, pero que en nada la afectan ni alternan.

Pero con esto todavía no penetramos hasta el fondo del asunto, porque es obvio que querer otra vida de la que se tiene, además de significar querer una vida distinta o nueva, significa aspirar a *ser de otro modo del que se es*. Un par de ejemplos servirán para aclarar consecuencia tan decisiva: si aspiro a una vida inmortal, es que quiero *ser* inmortal; si quiero llevar una vida gentil, es que aspiro a ser un gentilhombre. He aquí puesta al descubierto la extraordinaria peculiaridad del hombre: es un ente capaz de dejar de ser lo que es para ser de otro modo, y así comprendemos que el ser del hombre no es —según ha pensado la tradición clásica desde Parménides— una esencia, es decir, algo inalterable que hubiere sido hecho desde y para siempre, como es, pongamos por caso, el ser de una piedra o de una estrella. El hombre no es cosa; es, según la bella frase de Montaigne, "ondulante y cambiante"; un ente cuyo ser no es estático, sino dinámico; un ente cuyo ser está proyectado hacia el porvenir en un proceso de vida que, hasta donde podemos saber, sólo termina con la muerte.[5]

[4] Ortega y Gasset, *op. cit.*, II.

[5] Robert Jay Litfon en su interesante libro *Boundaries Psychological Man in Revolution* (Random House, Vintage Books, 1970) caracteriza al hombre contemporáneo por su ex-

Si ahora volvemos a nuestro asunto principal y aplicamos las anteriores consideraciones a la inconformidad que, según vimos, tiene el hombre respecto al modo de vida que le permite la naturaleza y al correlativo deseo de aspirar a una vida mejor, podemos afirmar que en el fondo de esa inconformidad y de ese deseo alienta la insatisfacción del hombre con lo que es. En esa insatisfacción, por lo tanto, radica el oculto motor de la actividad técnica que ahora se nos revela como *el medio que tiene el hombre para realizarse.* Pero siendo eso así, el mundo —aquella naturaleza artificial fabricada por la técnica— se nos revela, a su vez, como el medio ambiente que el hombre requiere para poder realizarse, es decir, para llegar a ser de hecho lo que aspira a ser.

VI

Pero ¿qué aspira a ser el hombre? He aquí, por fin, la cuestión crucial. Hasta ahora sólo hemos insinuado la respuesta, primero, cuando afirmamos que, ante las dificultades que le opone la naturaleza, el hombre no se conforma con sólo estar en ella, sino que quiere estar bien en ella; que quiere, pues, su bienestar. Pero, segundo, también insinuamos la respuesta cuando mostramos que, por insatisfacción de lo que es, el hombre desea para sí una vida mejor.

Es claro que en ambos casos nos referimos a la misma inconformidad y a la misma necesidad, y nos parece que nadie objetará que la necesidad de bienestar y la de una vida mejor pueden reducirse al concepto de felicidad, de manera que, por obvio que resulte, podemos contestar nuestra pregunta diciendo que a lo que aspira el hombre es a ser feliz. La necesidad de ser feliz es, pues, *el impulso fundamental de la vida humana,* y en consecuencia, podemos decir que es la necesidad que genera las demás necesidades. Es la necesidad de las necesidades.

Ahora bien, a primera vista, lo malo de esa respuesta es que nada hay más relativo o subjetivo que la idea de la felicidad. Pero no sólo eso, porque, además, nada hay más inestable y frágil, como

trema movilidad social como el "hombre proteico". Pero semejante caracterización resulta singularmente superficial: el hombre no es proteico por accidente histórico, lo es por constitución ontológica.

lo sabemos todos por personal y dolorosa experiencia, y cuanto hemos afirmado parecerá como un castillo levantado sobre arena movediza. No debemos, sin embargo, desesperar y veamos el asunto con la atención que merece.

Pues bien, a poco que se reflexione se descubre un equívoco que viene en nuestro auxilio. Notemos, en efecto, que al responder a nuestra pregunta hablamos, no de *sentirse* feliz, sino de *ser* feliz. La distinción por sutil que sea, es tan importante como real. *Sentir* felicidad es algo subjetivo; *ser* feliz, es algo objetivo. Lo primero se refiere a una pasibilidad contingente; lo segundo, a una posibilidad permanente.

Para aclarar mejor la diferencia podemos recurrir a un ejemplo. No es lo mismo la felicidad que siente una joven muchacha al ver al hombre de quien está enamorada, pero que, al ausentarse éste, se convertirá en dolor, que la felicidad de un fraile cartujo que ya nada codicia de este mundo. ¿En qué estriba la diferencia? La contestación no ofrece duda: en el primer caso, la muchacha *está en la necesidad* de ver al hombre que ama, y por eso siente felicidad cuando éste se halla presente y dolor cuando se halla ausente. En el segundo caso, el cartujo *no está en ninguna necesidad* y por eso decimos, no que se *siente* feliz, sino que *es* feliz.

La lección del ejemplo es provechosa, porque gracias a ella comprendemos que la aspiración del hombre a ser feliz, ese impulso fundamental del vivir humano, consiste en no tener ninguna necesidad, entendido esto, claro está, en el sentido ya explicado (*vid supra*, III) de hallarse en un medio ambiente que no le oponga ninguna dificultad o si se prefiere, de estar en perfecto ajuste con la naturaleza que lo rodea. En semejantes condiciones el hombre, en efecto, no sentirá sus necesidades como algo impuesto desde afuera; no las sentirá, pues, *sub specie* de necesidades y llegará a ser, en la medida en que lo permite su condición de mortal, *un ente no necesitado*.

Nada más decisivo que esta noción para un cabal entendimiento del significado de la técnica: nos enseña que el mundo, esa naturaleza artificial que ella fabrica para que el hombre pueda realizar el ser que quiere ser, no es sino el medio ambiente donde puede alcanzar la condición de ente no necesitado. Una especie de cielo que haga posible en esta vida el estado de beatitud prometido por

las religiones para después de la muerte.[6] Tal, en su entraña más íntima, el porqué de toda actividad técnica y cuál su meta suprema. Otra cosa es, por supuesto, si el hombre alcanzará esa meta o si en la demanda se destruirá a sí mismo. No dejaremos de considerar esa alternativa del destino humano después de haber examinado el problema de la técnica en relación con el acontecer histórico.

VII

Empecemos por esta reflexión: si el motor de la actividad técnica está en el deseo del hombre de realizar lo que anhela ser (ya sabemos en lo que consiste ese anhelo) no es difícil advertir que eso implica, como condición previa, la capacidad del hombre de poder imaginar la nueva vida o modo de ser que quiere realizar en el futuro. Sin esa capacidad ni siquiera podría surgir el deseo de ser de otro modo y no habría, por lo tanto, el impulso de reformar la naturaleza para inventar un mundo donde pueda realizarse ese deseo. La vida del hombre sería un proceso repetitivo como es el de los animales, y el hombre no sería humano. La suprema facultad del hombre no es, por consiguiente, la razón, sino la imaginación. En ella radica esa "chispa divina" que sirve de fundamento a la antiquísima intuición mítica y religiosa de haber sido creado el hombre a semejanza de Dios, porque como la imaginación le permite al hombre el prodigio de concebir la realidad antes de que exista, se trata del acto que más se equipara al acto creador reservado a sólo la divinidad.

Lógicamente anterior a toda actividad técnica encontramos, pues, un acto de imaginación por el cual el hombre visualiza y anticipa lo que quiere ser y el programa para realizar ese deseo. A ese programa llama Ortega y Gasset el "proyecto de vida" y por ser noción de tan capital importancia debemos examinar las tres cuestiones fundamentales que involucra.

En primer lugar, el proyecto de vida no es algo abstracto. Es un programa bien definido y concreto, como lo abona la historia en la existencia bien documentada de proyectos de vida tales como los

[6] La aspiración del hombre a llegar a no tener necesidades explica que haya concebido a la divinidad, precisamente, como el ente no necesitado por excelencia, y al cielo un lugar o condición donde, también precisamente, el hombre está exento de toda necesidad.

correspondientes a las antiguas civilizaciones del oriente y de América, a la antigüedad greco-romana, al cristianismo o al budismo o al hombre moderno de la cultura occidental. Esta característica es decisiva para entender el papel que desempeña el proyecto de vida. Hasta este momento, en efecto, hemos logrado formarnos una idea acerca del significado de la actividad técnica y de su meta, pero nada hemos explicado acerca de cómo opera para alcanzar esa meta. Aquí es donde opera el proyecto de vida, porque su programa es lo que orienta y dirige esa actividad y determina el tipo de procedimientos empleados. En efecto, según sea el proyecto de vida imaginado, así será la tecnología y así será el mundo producido por ella. No es casual que algunos pueblos levanten pirámides como la respuesta adecuada a las exigencias de un culto externo, mientras otros, edifiquen templos donde la divinidad es adorada en la secreta recámara de un santuario. No obedece a meros caprichosos que una época se entregue a la fascinación del barroco, mientras otra abrace el funcionalismo arquitectónico de un Le Corbusier. La variedad de formas y de estilos en las artes, en las instituciones religiosas y jurídicas, en las costumbres sociales, en los modos de concebir el amor y la muerte y, en fin, todo el abigarrado panorama del escenario del gran teatro de la historia universal es reflejo de la no menos rica variedad de modos en que el hombre ha imaginado su vida y cifrado su destino; reflejo, pues, de la diversidad y abundancia de proyectos de vida ensayados por el hombre desde que es hombre.

En segundo lugar, debe advertirse que la variedad de proyectos de vida que muestra la historia reconocen, sin embargo, una unidad fundamental. Y la razón es que en todos se persigue igual objetivo, el objetivo —ya lo sabemos— de lograr la felicidad. Todos, por consiguiente, no son sino especificaciones concretas de ese supremo anhelo, el motor de la actividad técnica que, al reformar la naturaleza, fabrica un mundo donde sea posible realizar tan alto deseo. Podemos decir, entonces, que así como la necesidad de ser feliz se nos reveló como la necesidad de todas las necesidades, así también el programa que se propone satisfacerla es el proyecto de vida de todos los proyectos de vida históricamente posibles.

Pero en tercer y último lugar. Puesto que la historia muestra una variedad de proyectos de vida que, no obstante la diversidad de su contenido concreto, persiguen un solo y único objetivo, es de pre-

guntar ¿cuál de ellos, si alguno, lo cumple cabalmente? o en términos más generales ¿qué requisitos debe llenar un proyecto de vida para ese efecto?

El primer requisito es que el proyecto de vida admita como posible alcanzar el objetivo de la felicidad *en esta vida*. Si no es así, no se trata en rigor de un proyecto de vida, sino de un proyecto de muerte.

Es el caso de la "verdadera" vida imaginada por ciertas culturas orientales, en que la felicidad se concibe del único modo en que puede concebirla cualquier otro proyecto de vida, es decir, postulando una situación donde el hombre no padezca necesidad. Pero como en el caso que vamos considerando, ese ideal sólo se admite como realizable a condición de que el hombre aniquile su yo al disolverse en el gran todo universal, en vez de una técnica agresiva que intente superar las dificultades que le opone la naturaleza a la vida humana, se emplearán procedimientos como la contemplación y el éxtasis, la inmovilidad y el desprecio y descuido del cuerpo. La reforma que así se impone a la naturaleza será *contrario sensu*, y el mundo que se fabrica de ese modo es trascendente a la individualidad para quedar situado en una esfera más allá de la tumba. Quizá no deba decirse que semejante proyecto de vida sea un fracaso; pero es indudable que implica la huida y no la solución al problema que es el vivir humano.

El segundo requisito para que un proyecto de vida cumpla cabalmente con el objetivo de alcanzar la felicidad consiste en que la reforma impuesta a la naturaleza sea tal *que ya no pueda oponerle dificultades al hombre para vivir en ella*. Será, pues, un proyecto de vida cuyo tipo de técnica sea capaz de imponer a la naturaleza una reforma que *1*) la incluya en su totalidad y *2*) que sea de manera que se apodere de ella y la domine, controle y aproveche. En esas condiciones, en efecto, el hombre no sólo ya no padecerá necesidad, sino que ya no habrá causa para que pueda llegar a padecerla.

Es el caso extremo opuesto al que citamos antes, y claramente alude al proyecto de vida propio a la cultura occidental moderna euroamericana, cuya agresiva tecnología científica ha aspirado a una tan cabal y absoluta conquista sobre la naturaleza. Para probar esta afirmación deberemos examinar el carácter de esa cultura y de su tecnología, situándolas dentro del contexto histórico que les corresponde. Debemos, pues, trazar el esquema general de la historia tal como se desprende de la suma de consideraciones precedentes.

VIII

Como una azarosa navegación, el curso de nuestras reflexiones nos han traído a través de los mares de la especulación abstracta a la tierra firme de la historia cuyo terreno ya pisamos, porque es claro que en cuanto hemos dicho hasta aquí está implícita la idea de la historia universal como el proceso de la vida humana en busca de la felicidad.[7]

De acuerdo con esa idea, la marcha secular que ha recorrido el hombre hasta nuestros días no aparece como un proceso constituido por épocas o etapas cronológicas vinculadas por un concepto de evolución o progreso. Se trata de una variedad de proyectos de vida que pueden coexistir —y de hecho han coexistido— y que individualizan, cada uno por su parte, esas entidades que llamamos civilizaciones o culturas. Todos esos proyectos son intentos de realizar el ser del hombre como quiere ser, como un ente libre de padecer necesidad, como un ente feliz.

Pero cuidémonos de no entender esos intentos como "fracasos" cuyo único sentido sería el de servir de lección y peldaño para algún intento posterior. Es preciso comprender, por lo contrario, que todo proyecto de vida se encarna en un modo de ser históricamente realizado que tiene sentido propio y su peculiar plenitud en cuanto que es vida humana humanamente vivida. Esto no impide admitir, sin embargo, que no todos los proyectos de vida llenen aquellos dos requisitos que indicamos como necesarios para alcanzar cabalmen-

[7] Para presentar con el detenimiento que merece esta idea de la historia se requiere mucho más espacio que el de una breve conferencia. Pero vamos a aprovechar esta nota para indicar de qué modo se resuelven los dos grandes problemas que plantea todo intento serio de comprender en su totalidad el devenir histórico. Me refiero *1*) al problema de captar la historia como unidad, respetando la pluralidad que indudablemente ofrece y *2*) al problema de evitar un determinismo de manera que la historia pueda entenderse como "hazaña de la libertad", según la frase consagrada por Croce. Ambos problemas encuentran solución en la idea cardinal de que el motor del vivir humano —es decir, histórico— consiste en el anhelo del hombre de llegar a ser un ente no necesitado. Así, en efecto, la variedad de la experiencia histórica se explica como las tentativas por alcanzar esa meta que, sin embargo, se reducen a unidad por su objetivo común. El concepto de libertad, por otra parte, consiste en el logro de ese objetivo, puesto que, al alcanzarlo el hombre se libera nada menos que de sí mismo, o si se prefiere, de su condición de necesitado. Claro está que todo esto requiere explicaciones extensas, pero las anteriores indicaciones deberán bastar por ahora.

te el objetivo de la felicidad. En efecto, no porque esos dos requisitos no concurran en la cultura del antiguo Imperio Persa, pongamos por caso, vamos a decretar que, como vida humana, fue un fracaso, cuyo único sentido consiste en servir de antecedente a la cultura griega. Pero esto no impide admitir que el proyecto de vida que inspiró aquel antiguo imperio no logró su objetivo fundamental.

Pero aquí sólo nos interesa considerar la cultura occidental, la que Spengler llamó fáustica, no porque sea la nuestra, sino porque, como veremos, es la única cuyo proyecto de vida y correspondiente tecnología llenan los requisitos que enunciamos como los necesarios para establecer las condiciones en que el hombre puede liberarse de la necesidad, y llegar a ser feliz. Pasemos, pues, a mostrar cómo y por qué la cultura de occidente ha cumplido aquellos requisitos y debido a eso, ha alcanzado esa preeminencia y exclusividad.[8]

Apenas hace falta ocuparnos del primer requisito, el que pide que la felicidad sea asequible en esta vida. Ciertamente el cristianismo injertado en el tronco de la cultura occidental postula un mundo más allá de la tumba. Pero se trata, en primer lugar, de un elemento venido del oriente y en segundo lugar, esa creencia no fue obstáculo para la busca de la felicidad en esta vida con tal de que no se fincara en los goces del pecado. Nunca esa creencia paralizó la actividad técnica empeñada en alterar la naturaleza en provecho del hombre, y en el momento en que la cultura de occidente alcanza esa madurez que llamamos la época moderna se perfila el burgués, ese hombre que, sin salirse de la iglesia, está enteramente volcado hacia

[8] En esta ocasión no hay tiempo para remontarnos a los orígenes de tan singular suceso que se hallan en la experiencia histórica de la antigüedad clásica. He de conformarme con indicar que el mundo del hombre grecorromano encarnó en su modo de concebir la ciudad. Sólo por ella y en ella podrá realizarse la libertad; sólo en ella el hombre era hombre. Por eso el gran problema de la historia de los antiguos fue la pluralidad de ciudades, es decir de mundos en conflicto. Este es el verdadero drama de la guerra del Peloponeso, según lo presentó y entendió el genio de Tucídides. Por eso, también, la historia antigua culminó y se agotó en el triunfante universalismo de la ciudad de roma, la ciudad universal y la ciudad de todas las ciudades. En Roma alcanzó su situación límite la concepción del mundo de la cultura clásica, como primera tentativa de que la naturaleza artificial producto de la técnica absorbiera el universo y se confundiera con él. Esa es la razón profunda de la elevación de los emperadores romanos al rango de dioses, y ese es el sentido del admirable libro de Polibio y del críptico mensaje en la *Eneida* de Virgilio. Sobre esto último, véase la bella y magistral introducción de Rubén Bonifaz Nuño, *Envida*, libros I-VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

los intereses mundanos.[9] El argumento de Pascal es enormemente significativo: es buena apuesta creer en la salvación en el otro mundo, porque nada se pierde en caso de que no exista pero en el caso contrario se corre el peligro de perderlo todo. En el proyecto de vida de la cultura de occidente la felicidad es meta de esta y para esta vida, y cumple así con el primer requisito.

El segundo requisito, se recordará, estriba en que el tipo de técnica sea tal, primero, que el mundo no consista en una reforma parcial de la naturaleza, sino que la incluya en su totalidad; segundo, que se apodere de ella y la domine en provecho del hombre. Cada una de estas condiciones merece atención por separado.

IX

El acontecimiento histórico en que se consuma la conquista de la totalidad de la naturaleza es el impropiamente llamado Descubrimiento de América. En un pequeño volumen que llamé *La invención de América*[10] traté de mostrar el significado de ese singular suceso en el sentido que aquí interesa, y me limitaré a resumir la conclusión pertinente.

Cuando Cristóbal Colón realizó su memorable hazaña, el mundo se concebía geográficamente como una entidad formada de tres partes distintas, pero distintas por cualidades intrínsecas. Eran Europa, Asia y África, en ese orden de una serie jerárquica descendiente. El hallazgo de Colón y los subsecuentes de quienes de inmediato siguieron sus pasos desataron un proceso ideológico cuyo inicial objetivo era entender el ser de las tierras recién halladas, es decir, encontrándoles un lugar dentro de aquel sistema tripartita, y por eso primero fueron identificadas como parte de Asia. La experiencia de exploraciones posteriores hizo patente la imposibilidad de semejante identificación, y llegó el momento dramático en que fue necesario reconocer que se trataba de una imprevista e imprevisible "cuarta parte" del mundo. Sobrevino, pues, la crisis del antiguo y venerable sistema tripartita y a poco tiempo, su ruina definitiva.

Grot.

México, Fondo de Cultura, 1958, y ampliado y en traducción al inglés, Bloomington, Indiana University Press, 1961.

Importa mucho comprender el tremendo alcance de ese hecho. Según se concebía aquel esquema, el mundo no sólo estaba compuesto de tres partes, sino que *no podía* estar compuesto de otra manera por razones fisicoteológicas. Se trataba, por lo tanto de un ente moral y físico ya hecho, de modo que sus tres componentes no integraban una serie aritmética, sino una estructura cerrada e inalterable. Ese mundo ocupaba la porción de la tierra que los antiguos geógrafos llamaban la Isla del Mundo, porque la pensaban circundada por las aguas del océano. Éste y el resto del globo se concebían como parte del espacio cósmico, como una provincia del universo infinito perteneciente a Dios. De este modo, el mundo resultaba ser una especie de cárcel que Dios graciosamente había concedido al hombre como domicilio cósmico, pero algo que no le pertenecía, porque no lo había hecho. Vivía, pues, no solamente en una cárcel, sino en una cárcel que se le había prestado y por cuyo uso debía estar infinitamente agradecido.

Si ahora proyectamos sobre el fondo de esa antigua concepción el hecho de haber tenido que admitir la existencia de una "cuarta parte" del mundo situada en medio del océano, no requerirá mayores explicaciones para comprender que el mundo desbordó súbitamente sus antiguas fronteras y se extendió para abarcar la totalidad del globo, puesto que el océano dejó de ser parte del espacio cósmico para convertirse en un mero accidente geográfico. Pero eso no fue todo, porque *nota bene*, el reconocimiento de la existencia de una cuarta parte del mundo, significó, necesariamente, la posibilidad real de una quinta, sexta, séptima partes y así *ad infinituum*. Dicho de otro modo, la antigua estructura tripartita cerrada y jerárquica se convirtió en una serie aritmética, es decir, en una serie ilimitada de partes de idéntica índole. En suma, el mundo dejó de concebirse como algo hecho de "partes" y se extendió, a costa del universo, hasta confundirse con él, puesto que ya nada había para distinguir lo uno de lo otro. A esto se debe la costumbre de emplear los términos de mundo y de universo como sinónimos.[11]

Tal, pues, la formidable revolución espiritual implicada en las exploraciones oceánicas emprendidas a fines del siglo XV y princi-

[11] Lo que hemos explicado autoriza la afirmación, en apariencia paradójica, de que el viaje de Colón fue una exploración en el espacio, mientras que el viaje a la luna fue una exploración por el mundo. Así se comprende la intrascendencia espiritual de esta hazaña que únicamente asombró como prodigio de habilidad mecánica.

pios de la siguiente centuria.[12] Gracias a ella, el hombre logró escaparse, por su audacia y su esfuerzo, de la prisión cósmica en que venía viviendo; gracias a ella se anuló, en uno de sus aspectos, la dualidad que separaba mundo y universo, (*vid supra*, V) al quedar incluida en aquél la totalidad de la naturaleza. Tal la manera en que se cumplió la primera condición del requisito que debe llenar una tecnología capaz de fabricar un mundo donde el hombre pueda alcanzar en esta vida la felicidad.

X

La segunda condición del mismo requisito consiste, se recordará (*vid supra*, III), en que la técnica sea de tal índole que le permita al hombre apoderarse de la naturaleza en el sentido de concederle un dominio sobre ella. Esto aconteció, no casualmente, en la misma época en que se llevó a cabo la revolución de que tratamos antes.

Hasta el Renacimiento, en efecto, el hombre venía empleando procedimientos técnicos de acción directa y enormemente elementales que, pese a la reforma que le imponían a la naturaleza, la dejaban intacta en su interioridad. Consistía esa reforma en la utilización de materiales; en cambiar o alterar la disposición original de la topografía y del paisaje, y en reducir a servidumbre las plantas, los animales y al hombre mismo. En términos generales la fuente de energía de esa técnica era el músculo. Todo eso, con ser admirable lo que produjo, tiene mucho más de aprovechamiento y de explotación de la naturaleza que de un auténtico dominio sobre ella, y al señalar esa diferencia aludimos a la gigantesca distancia que separa aquella técnica de la tecnología moderna. En efecto, ésta se funda en esa formidable hazaña de los siglos XVI y XVII que se conoce como el descubrimiento de la ciencia físico-matemática que franqueó al hombre el camino, no ya para meramente aprovechar tal o cual recurso natural o para realizar esta o aquella tarea, sino para someter a yugo, nada menos, que la inconmensurable energía encerrada en la materia, la energía que sostiene la realidad universal. A partir de

[12] Su evolución, por otra parte, fue en un sentido muy real el antecedente de la revolución copernicana.

tan memorable conquista el universo dejó de ser un ente dotado de misteriosas cualidades ocultas —esencias y virtudes— regido desde el trono de Dios por inescrutables designios de su providencia, para convertirse, en cambio, en un sistema de relaciones entre los fenómenos. Un sistema susceptible de entenderse y enunciarse en el inequívoco lenguaje matemático y de ser sometido en sus operaciones a la voluntad humana mediante ingeniosos dispositivos mecánicos, verdaderos domadores de la naturaleza, hasta entonces virginal, bronca y salvaje. He aludido, claro está, a la invención de la máquina, un artefacto de potencia ilimitada, en principio, puesto que empleaba la misma energía empleada en el universo. Un artefacto, pues, que remedaba en miniatura la realidad universal. Concebida a su vez como una gigantesca máquina encargada de mover todas las demás máquinas, la máquina, pues, de todas las máquinas posibles.

Sin duda, esta radical mudanza en las relaciones entre el hombre y su medio ambiente es la proeza más egregia de la imaginación y de la inteligencia humanas; la proeza postulada en el proyecto de la vida de la cultura de occidente cuyo máximo atrevimiento —ya se habrá advertido— es sustituir a la divinidad en el gobierno del universo. Nada tiene de arbitrario, por consiguiente, que el sentimiento religioso haya visto en la ciencia una manifestación del orgullo satánico y que haya asociado la técnica con las artes diabólicas.

En este caso, como en el de las exploraciones oceánicas, el mundo también invadió al universo, sólo que no en extensión, sino en identidad de índole. Quedó, pues, aniquilada en su segundo aspecto la dualidad que separaba a la naturaleza artificial de la naturaleza original (*vid supra*, V). Y así fue cómo en el modo de la vida postulado como ideal en la altura de occidente se cumplió la segunda condición del requisito que debe llenar una tecnología capaz de fabricar un mundo donde el hombre no padezca necesidad y, en ese sentido, alcance en esta vida la dicha.

Creo haber mostrado los motivos de la supremacía histórica de la cultura de occidente, no sólo sobre todos los demás proyectos de vida ensayados por el hombre, *sino sobre cualquier otro que pueda imaginar*. Y digo esto último, porque con la tecnología científica propia a aquella cultura el hombre agotó, ni más ni menos, la posibili-

dad de reformar en su provecho a la naturaleza. En efecto, es importante comprender que llegó a una situación límite extrema, porque es obvio que desde el momento en que la naturaleza artificial —el mundo— se confundió en extensión y en índole con el universo ya nada puede hacerse en esa dirección. Desde entonces, el mundo es el mundo de todos los mundos posibles y es la máquina de todas las máquinas imaginables; desde entonces, la técnica científica es la técnica de cualquier técnica, y finalmente, el proyecto de vida del hombre occidental es el de todos los hombres. Que esto sea así lo revela el hecho indiscutible de que en nuestros días ya no hay propiamente hablando otra cultura, porque es obvio que no cuentan como tales los pobres vestigios de distintos modos de vida que aún subsisten, inevitablemente condenados a desaparecer y a sólo pervivir en las vitrinas de los museos. Nadie discutirá que, por ejemplo, la China de Mao con su bomba atómica, su afán de industrializarse y su doctrina marxista no es sino la más conspicua hija de la civilización que, por mero habito, seguimos llamando de occidente, pero que deberíamos llamar universal. Y donde más dramáticamente se advierte lo extremoso de la situación es en que por vez primera la humanidad cuenta con armas capaces de aniquilarla. La enormidad de este hecho debe bastar por sí solo para comprender que se ha concluido una etapa de la historia.

Podemos y debemos, pues, reformar los esquemas que nos hemos formado acerca del acontecer histórico para sustituirlos con una división en dos épocas claramente diferenciables. La primera abraza los milenios empleados por el hombre en tentativas para hallar el camino que debería conducirlo a establecer un medio ambiente donde ya no padeciera necesidad y pudiera aspirar a ser feliz. La segunda época se inició cuando, por fin, halló ese camino, el que le abrió la tecnología científica moderna.

Con cuanto hemos explicada nos parece haber cumplido, de la mejor manera de que somos capaces, con el encargo que nos fue encomendado de mostrar el sentido y el alcance de la tecnología en el acontecer histórico. Aquí, por consiguiente, deberíamos poner punto final a nuestra investigación, pero parece en cierta manera obligado no dejar así las cosas y dedicar unas breves consideraciones finales a la que nos parece ser la gran tarea que ahora tiene el hombre ante sí.

XI

Siempre y en todo caso, se trata de alcanzar el supremo objetivo de la felicidad, pero este inmutable programa cobra un nuevo aspecto en esta que hemos llamado segunda época de la historia, que no es sino la que nos ha tocado en suerte o en desgracia vivir. Veamos este nuevo problema con la atención que merece.

Lo que hemos explicado hasta ahora es la crónica triunfal de la victoria lograda por el hombre sobre las dificultades que le presenta la naturaleza para poder ser feliz. Resulta claro, entonces, que una vez consumada esa conquista, el programa del hombre consistirá en aprovechar tan egregia victoria y acabar fundando en la tierra el paraíso prometido por aquella. Pero esto es más fácil decirlo que hacerlo, porque —y aquí está la cuestión decisiva— el mundo fundado y sostenido por la tecnología científica encierra una trágica paradoja. Efectivamente, si es cierto —según hemos visto— que en él quedan abolidas en principio las necesidades generadas por la oposición de la naturaleza, no es menos cierto que ese mismo mundo genera, a su vez, otro tipo de necesidades de las que ya no puede librarse el hombre por la misma vía. Vencidas por el hombre las adversas condiciones que, para vivir, le ofrece la naturaleza original, se ve presionado por las no menos adversas condiciones que, para ese mismo efecto, le ofrece la naturaleza artificial creada por él. Y a este respecto cuidémonos mucho de no caer en la trampa de creer —como es frecuente— que la tecnología por sí sola es la que genera esas nuevas dificultades. Pensar así es sacarle el cuerpo a la verdad mediante el socorrido expediente de no aceptar la responsabilidad de lo que nos acontece. La tecnología por sí no es ni buena ni mala, y culparla de lo que fuere es como culpar al témpano por el hundimiento del *Titanic*. El pecado, obviamente, no está en los procedimientos tecnológicos, sino en el uso que se hace de ellos. Pero en esto, también debemos cuidarnos y no generalizar demasiado, porque no se trata pura y simplemente del uso abusivo o descuidado de aquellos procedimientos, que, al fin y al cabo, pueden corregirse por la técnica misma, como por ejemplo, la polución de la atmósfera o de los ríos, sino que se trata de algo mucho más profundo y grave. El gran pecado, en efecto, es caer en la tentación de valerse

de la tecnología *para finalidades que no son para las cuales fue inventada*, es decir, para el supremo objetivo de la historia: procurar la felicidad del hombre al liberarlo de la necesidad. Caer en la tentación, por ejemplo, de emplear el poder económico que da la tecnología avanzada para oprimir naciones menos afortunadas; de utilizar descubrimientos técnicos en beneficio de la demagogia de doctrinas atroces que piden la exterminación de todo un pueblo, o por último y más sutilmente, echar mano del mundo creado por la técnica para el bienestar humano y transformarlo en lo opuesto. Porque ¿qué otra cosa es si no eso lo que se llama la sociedad de consumo que consiste, precisamente, en crear una situación de perpetua, renovada y nunca saciable necesidad? Es ésta la traición máxima que puede cometerse contra los milenarios esfuerzos del hombre por llegar a ser un ente libre de toda necesidad; la traición, pues, contra la heroica victoria obtenida por la ciencia, y en definitiva, contra la vocación humana. El mundo artificial, propicio y benéfico, corre riesgo inminente de transformarse en un mundo artificioso y envenenado, y el hombre en convertirse en el esclavo de su hazaña en pro de la libertad.

Bien se admitirá que ese peligro está llamando al hombre a emprender una nueva aventura paralela a la que emprendió respecto a la naturaleza y a encontrar la tecnología apropiada para obtener una segunda victoria. No podemos alargarnos más en tan vital cuestión y, para concluir, sólo indicaremos que esa tecnología tendrá que ir dirigida a la conquista de la naturaleza interior, como la otra fue dirigida contra los obstáculos de la naturaleza exterior. Porque si de esa manera el hombre se convirtió en el amo del universo, es claro que le falta convertirse en el amo de sí mismo. Su proyecto de vida debe consistir ahora en conquistar la inocencia y, con ella, recobrar el paraíso perdido. La alternativa, claro está, es *Big Brother* o caritativamente la bomba.

Temixco, octubre de 1972

La historia: Apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador

Mucho he ponderado el asunto de mi discurso, y después de alguna vacilación decidí que no estaría fuera de lugar una meditación sobre ciertos temas básicos de la tarea del historiador y sobre su responsabilidad, pese a ser muy distantes los intereses específicos de vuestra Asociación. Después de todo, ésta es una reunión de mujeres y hombres que, profesionalmente o no, se han embarcado en la antigua nave de Clío. Pero, además, es tanto lo ocurrido, tanto lo que ha cambiado en estos presentes y amenazantes tiempos, que sólo a riesgo de no recoger el reto de nuestra edad es posible seguir hollando con placentera inocencia los desgastados senderos. ¿Qué, acaso las reglas sentadas en pasados más felices días —aunque quizá todavía santificadas en los templos académicos— son tan a *perpetuam rei memoriam* como para ser impermeables a las olas del cambio? Pero también ¿qué, acaso, el propósito y el sentido de la investigación histórica en nada se han alterado frente a las actuales inminentes fuerzas irracionales que tanto ponen en peligro la libertad individual y la búsqueda de ser sí mismo? Ciertamente, sería mucho descuido no cobrar conciencia de la situación en que nos hallamos.

En el intento de responder lo mejor posible, vistas la cortedad del tiempo a nuestra disposición y la complejidad del asunto, les pediré su atención sobre dos rasgos sintomáticos del grueso de la producción historiográfica de nuestros días, dejando a salvo excepciones. Vamos a considerar, en primer lugar, lo que bien puede llamarse la devoradora pasión por los hechos. Me propongo, en segundo lugar, poner al descubierto los peligros implicados en la creciente tendencia de sumergir —ahogar, sería más propio— la naturaleza *sui generis* del conocimiento histórico en las aguas de las especulaciones abstractas, o mejor dicho en las abstracciones letales,

de ese monstruo de muchas cabezas tan afecto a las computadoras que se conoce con el nombre de las "ciencias sociales".[1]

I. La devoradora pasión por los hechos

En un momento nostálgico todos nosotros deberíamos envidiar la irrestricta libertad que disfrutaba el historiador medieval: tejía su cuento con faraónica indiferencia respecto a la cronología y la geografía, al testimonio interno o externo de los documentos, y, en general, respecto a aquellas reglas impuestas y linderos fijados a quien, hoy, desea que su obra sea reconocida como digna contribución al conocimiento histórico. Ni una nota de pie de página, ni una bibliografía, ningún intento de información exhaustiva y sobre todo, ninguna pretensión de imparcialidad, ese tan alardeado requerimiento en nuestros días, pese a la notoria imposibilidad de cumplirlo. Su propósito no era "científico", era simbólico o alegórico, meta que no debemos condenar a la ligera si consideramos el predominio mental que ejercía su fe religiosa y otras específicas y peculiares circunstancias en las que vivía y laboraba.

Tomemos un ejemplo: *La destrucción de Jerusalem*, ese bien conocido relato compuesto por un anónimo historiador del siglo XIII. Sus fuentes han sido rastreadas, lo que nos permite ver la manera en que el historiador medieval utilizaba la información documental que poseía. El resultado no podría ser más escandaloso para el estudio moderno. Sin la menor advertencia y en toda seriedad, se nos ofrece una narración completamente falseada que empieza con el relato de cómo el emperador Vespasiano fue milagrosamente curado de lepra (símbolo del paganismo), portento que obró su conversión a la fe cristiana; y el relato concluye pormenorizando las misteriosas y horrendas circunstancias de la muerte de Pilatos, el merecido castigo por la parte de responsabilidad que le cabía en la

[1] No sería difícil advertir que el programa anterior es, en términos generales, completo. En efecto, el primer punto, la técnica historiográfica, se atiene al lado subjetivo porque conducirá finalmente a la cuestión de la libertad del historiador dentro del marco de las reglas establecidas para su oficio. El segundo punto, el sentido peculiar al conocimiento histórico, implica en última instancia el problema de la naturaleza del proceso histórico y nos sitúa, por lo tanto, en el punto de vista objetivo.

crucifixión de Cristo. En el cuento aparecen muchos personajes históricos bien conocidos que o bien no pudieron en modo alguno tomar parte en los acontecimientos o bien desempeñan papeles que obviamente no pudieron ser suyos. Y fácilmente se advierte a través de todo el relato que, deliberadamente, el autor no tuvo intención de registrar hechos tal como sabemos que los conocía, sino que su propósito fue mostrar, con un cuento de su invención y de alta potencia dramática, el suceso que, para él y para sus lectores, era el único acontecimiento de plena significación en la historia, a saber: la redención del hombre por Cristo, hecho singularísimo que señalaba el advenimiento de la última edad de los tiempos y demostraba la índole providencial del proceso histórico. En eso se cifraba el evangelio de la historia, de manera que con la entrega de su mensaje el historiador cumplía con su deber hacia la verdad, sin que nada importara su total desdén por las pruebas fácticas, por la secuencia cronológica y por otras, para él, circunstancias en sí carentes de auténtico sentido.[2]

Me he detenido un poco en la técnica peculiar a un género de la historiografía medieval, porque brinda un llamativo ejemplo de la muy real posibilidad de alcanzar una verdad histórica cuando se lleva al límite máximo la libertad de interpretación, junto al desdén absoluto por las pruebas de hecho. Un ejemplo, pues, de uno de los puntos extremos en la escala de posiciones que puede ocupar un historiador. Y no será de ningún provecho argumentar que los resultados así obtenidos no pasan de ser bobadas alegóricas, porque nuestro historiador medieval podría denunciar, con igual derecho, la falta de significación en aquello que el historiador moderno ofrece con orgullo como el resultado de una investigación científica.

Por supuesto, de ninguna manera quiero implicar que impunemente podríamos hoy adoptar una actitud tan extremosa como la arriba descrita; no, sin embargo, por razones epistemológicas, sino por la sencilla y poderosa razón de que ya no vivimos en la Edad Media. En otras palabras, la historiografía tiene su propia e irreversible historia, y la cuestión crucial que ahora nos enfrenta es tratar de descubrir en dónde estamos situados porque bien podría ser que

[2] *Cf.* Edmundo O'Gorman, "La conciencia histórica en la Edad Media", en *Del cristianismo y la Edad Media*, México, El Colegio de México, 1943.

se ha alcanzado el otro punto extremo de la escala, es decir, un mínimo de interpretación personal consciente y la servil dependencia a los documentos. De ser ese el caso, el conocimiento histórico se encamina a una crisis. Seguramente vale la pena averiguar esa no improbable posibilidad.

No puede dudarse de que la investigación histórica se ha desplazado, ni sin justificado motivo, hacia la creciente atención a los hechos. Esta sana tendencia encontró su primer gran apóstol en el historiador alemán Leopoldo von Ranke, y desde entonces ha sido elogiada, según frase conocida, como "la exaltación de la investigación histórica al rango de conocimiento científico". No puede haber pleito con tan ostentosa frase, con tal de que se entienda como precepto de una más cabal atención a los hechos, pero poco más. Y en verdad, desde el principio se introdujo una peligrosa confusión al establecerse un equívoco paralelo con las ciencias naturales en la esperanza de investir la verdad histórica de un carácter semejante al de las verdades ofrecidas por ellas, es decir, independencia, en principio, de elementos subjetivos. Verdades, pues, que se postulan como cada vez más cercanas a una objetividad absoluta y en consecuencia, válidas en todo tiempo, en todo lugar y para todos. Tal fue y todavía es el gran sueño que, conscientemente o no, ha impulsado y estimulado la investigación histórica moderna y a su séquito de tareas auxiliares e instrumentales, tan devoradoras de tiempo.

Ahora bien, lo decisivo es que ese impulso hacia lo objetivo, aunado al aniquilamiento sistemático de lo subjetivo, no puede satisfacerse más allá de cierto límite sin falsear y hasta desnaturalizar la razón misma de ser del conocimiento histórico. Y lo que me parece es que ya se alcanzó tan crítica situación, según parece indicarlo el amargo hecho de que la latría indiscriminada por la objetividad no ha rendido, ni con mucho, el dorado fruto prometido en el sueño en que se apoya.

Donde quiera que miremos vemos el mismo desconcertante espectáculo: una incontenible avalancha de estudios monográficos y trabajos académicos apoyados en tantos envíos, remisiones y notas que no puede uno menos de extrañarse de que se hubieren escrito, puesto que todas sus afirmaciones parecen haberse ya hecho en las fuentes tan orgullosamente inventariadas por el autor en testimonio

de su laboriosidad, puesto que no necesariamente de su perspicacia. Pero, además, la mayoría de esos honestos y bien intencionados esfuerzos tratan, como no podría ser de otro modo si se considera su número, de minucias cada vez más estrechas donde se nos sirve más información acerca de un asunto dado de la que cualquiera pueda necesitar o desear. Estamos inundados, por otra parte, por esa otra avalancha de artículos, revistas de libros, índices y guías, bibliografías, estadísticas computadas, doctas y no tan doctas comunicaciones y, en una palabra, por ese inconmensurable volumen de producción historiográfica con que a diario se ve bombardeado el pobre historiador y de la cual se supone debe enterarse, so pena de muerte académica. ¿Cuántas veces, ciertamente, no nos hemos dolido por el júbilo del crítico al señalarnos la omisión de algún insignificante artículo publicado en alguna oscura revista que, no infrecuentemente, sólo por casualidad llegó a su noticia? En verdad tal parece que para escribir algo merecedor de aprobación el estudioso de la historia debe tener la eternidad a su disposición, para no mencionar un monstruoso, inhumano y jamás saciado apetito por los hechos, hechos y más hechos.

A ese respecto es sobremanera importante advertir el efecto autodestructor del requisito de poseer una información exhaustiva, porque, como una serpiente que devora su propia cola, toda aquella enorme producción supone un continuo añadir de hechos a los hechos originales, hasta que sea completamente imposible cumplir con el sagrado precepto de estar debidamente informado, así sólo sea por faltarle tiempo a la vida. Claramente, la tarea de escribir historia se ha desmandado más allá de la capacidad humana, elocuente síntoma —si lo hay— de la falacia de un método que acaba por invalidarse a sí mismo. No parecerá exagerado concluir que en su empeño de ser objetivo, el historiador se ha venido a colocar en el extremo opuesto al que ocupó su hermano medieval.

Bien sé que el trabajo en equipo y la contribución colectiva de conocimientos cada vez más especializados es el remedio que se propone para salir del atolladero arriba descrito. Pero semejante expediente sólo empeora las cosas: deshumaniza la tarea histórica al intentar sustituir la mente individual, responsable de sus pensamientos, por una colección de mentes, ninguna de las cuales se responsabiliza de los resultados obtenidos. El conocimiento así logrado

no es conocimiento verdadero, ya que, por falta de una mente responsable, no pasa de ser un cúmulo de información organizada que, por imponente que sea, no puede funcionar como verdad. El tal remedio recuerda el caso del merolico que, al matar al paciente, se jacta de haber curado su enfermedad. Y en efecto, para salvar al historiador de su predicamento lo que se nos propone es deshacernos del historiador.

¿Qué hay, pues, en el fondo de tan lamentable paradoja? Es obvio, que, en sí, nada tiene de malo establecer y acumular hechos en número cada vez más creciente y salvo el tedio que ello supone, no se ve ningún motivo para impedirlo. En todo caso la tarea es infinita. Lo malo, pues, no es acumular hechos, lo malo es pedirnos que demos cuenta de todos ellos. Se replicará, quizá, que ésa es, precisamente, la obligación del científico, pero digámoslo de una buena vez por todas, el historiador es pájaro de distinta pluma por la sencilla razón de que la historia no es una ciencia. Esta denegación ha sido debatida *ad nauseam*; aquí, sin embargo, bastará llamar la atención a un distingo crucial. Para el científico, los hechos que le interesan revisten igual importancia; para el historiador, los hechos pueden ser más o menos significativos, pero no a la luz de algún criterio general y abstracto, sino por el sentido que pueden tener en vista de sus intereses y en última instancia, de acuerdo con los individuales prejuicios en su mente. Y sólo reconociendo esa condición le es posible al historiador liberarse de la opresiva carga y del terrorismo involucrados en el requerimiento de una información exhaustiva. Debe, pues, admitir con alegría el inevitable subjetivismo del conocimiento histórico, en vez de tratar de eludirlo como si fuera un extraño elemento desquiciador.

Lo anterior, claro está, es un alegato para que se reconozca, sin la habitual y secreta contrición, la naturaleza no-científica de la verdad histórica y para que se admita su peculiar prejuiciada y selectiva relatividad. También es un alegato, por lo tanto, para que el historiador se coloque en su lugar adecuado: en un punto intermedio entre el moderno fetichismo por la prueba documental y el viejo desenfreno de la interpretación simbólica medieval.

No pretendo haber dicho nada muy original o nuevo, pero el reconocimiento de la naturaleza subjetiva de la verdad histórica no sólo parece requerir un constante recordatorio, sino que plantea

un problema al que particularmente quería llamar la atención. Si el historiador tiene que seleccionar los hechos ¿cuál, si lo hay, será el criterio al que deba ceñirse? La respuesta, me parece, pide un distingo importante: dependerá de si el propósito es *a*) describir o *b*) entender el proceso histórico. Examinemos brevemente la alternativa.

a) *Descripción histórica*

En este caso la selección de los hechos es cuestión de cantidad relativa; relativa, porque la información jamás puede ser completa por más laborioso y perseverante que supongamos al historiador; por más que sea la ayuda, humana o mecánica, con la que cuente.[3] El único criterio, por lo tanto, es dar por concluida la investigación cuando "sienta" que tiene suficiente "material" para poder describir adecuadamente el suceso o los sucesos bajo su consideración. Pero, puesto que es cosa de sentir, tan grave decisión es eminentemente subjetiva y dependerá, en última instancia, de los prejuicios, simpatías y otras peculiaridades individuales en la mente del historiador y de las cuales, en buena parte, ni siquiera será consciente. Ya se ve, no hay modo de deshacerse de las peculiaridades individuales del historiador.

Ahora bien, al considerar la historiografía descriptiva es de la mayor importancia darse cuenta de que no hablamos de conocimiento histórico propiamente dicho. La historia descriptiva intenta "describir" lo "acontecido en el pasado"; no "descubrir" el sentido de ese acontecer. En un género muy pariente de la literatura en cuanto que requiere imaginación de novelista y buena pluma, si bien sus mayores virtudes tienen que ser la exactitud y la fidelidad a los hechos.[4] En el fondo se trata de una manera de entretenimiento, valor muy positivo que tantos historiadores simulan despreciar,

[3] Suponiendo —y es suposición prácticamente imposible— que un historiador hubiere consultado toda la información existente, siempre hay la posibilidad de que aparezcan nuevos datos, y ¿qué decir de fuentes que han perecido? Tales incertidumbres necesariamente deberían paralizar para siempre el trabajo de cualquier historiador que haya tomado a pecho el requisito de estar informado exhaustivamente.

[4] En la deliciosa biografía de Aaron Burr (Random House, 1973) escrita por el señor Gore Vidal tenemos un excelente ejemplo de una novela que, para todos sus efectos, es

pero al que secretamente aspiran. *El almirante del mar Océano* del señor Samuel Eliot Morison es un buen ejemplo de historia descriptiva. Eminentemente legible, muy bien informado e intensamente interesante y entretenido, el libro, desde el punto de vista del conocimiento histórico, sigue siendo información organizada, porque todo el subyacente problema del significado de la empresa colombina en conexión con el proceso ideológico general del desarrollo histórico ni siquiera se plantea.[5]

b) *Verdad histórica*

Enteramente otra cosa es cuando el propósito del historiador es *entender* el sentido de "lo que aconteció" en el pasado. En este intento, a diferencia del anterior, la selección de los hechos no es cuantitativa; es cualitativa de acuerdo con su interno significado. Y en cuanto a la cuestión de cuándo puede el historiador dar por concluida la investigación, lo más que puede decirse es que en un momento durante su curso —sin que importen los muchos o pocos documentos consultados— el sentido de la realidad histórica concreta detrás de los hechos deberá compulsivamente aparecérsele como una especie de revelación, no desemejante a la que experimenta el científico cuando percibe, por fin, el oculto vínculo entre dos fenómenos en apariencia desligados. Toda verdad es en cierta medida apocalíptica y, genéticamente, es asunto muy personal. Procede de las entrañas y no hay nota al pie de página que pueda darle su apoyo.

Esta personal y compulsiva "verdad" afirma aquello que el historiador percibe como significativo *detrás* de los hechos, no en los hechos, porque —y éste es un importante distingo frecuentemente olvidado— los hechos no contienen, a manera de cajas de tesoros, una y sólo una verdad dada, puesto que siempre están abiertos a

un libro de historia. Vale la pena llamar la atención al "Epílogo", donde el autor explica por qué motivo se decidió a escribir una novela y no un libro de historia.

[5] A ese respecto, el completo reverso del admirable libro de Morison son la interpretación filosófica idealista de Humboldt acerca del llamado "descubrimiento" de América, y mi pequeño libro: Edmundo O'Gorman, *The invention of America*, Bloomington, Indiana University Press, 1961.

múltiples interpretaciones. Si no fuera así, la historia se habría escrito de una vez para siempre, lo que notoriamente no es el caso. También debe quedar claro que esa privada y personal revelación puede o no puede ser aceptable para los contemporáneos del historiador. De eso dependerá su inmediato éxito o fracaso, pero, como para el poeta y el artista, esa disyuntiva está más allá de él, puesto que carece de alternativa en el caso de que otros se nieguen a participar en lo que debemos llamar su "visión". En ese caso no le queda más que desechar con un encogimiento de hombros la ceguera de su tiempo y esperar con paciencia, muy probablemente en la tumba, el advenimiento de una edad más ilustrada. Tal, entre otros, el caso que aconteció a la penetrante y poderosa "visión" de Juan Bautista Vico. Puede bien suceder, sin embargo, que jamás llegue el reconocimiento; pero, entonces, tal el riesgo que el historiador debe correr en la búsqueda de su verdad.[6]

II. La historia como ciencia: una amenaza a la libertad

Hemos gastado buena parte de nuestro tiempo en denunciar el intento —¿será el deseo?— de eliminar lo individual subjetivo en el conocimiento histórico. La razón, ya lo dijimos, es la esperanza de lograr una objetividad al modo de la que pertenece a las verdades científicas. Me parece, sin embargo, que detrás de ese dorado sueño se esconde, por una parte, la falta de confianza en los alcances de la mente personal; por otra, un temor respecto a la eficacia de la acción libre individual.[7]

Desde hace ya algún tiempo, esa falta de confianza y ese temor se han combinado para lanzar un ataque sistemático contra el individualismo, considerado como el enemigo capital del progreso y del bienestar sociales, como algo, pues, extremadamente dañino y peli-

[6] La distinción entre historia descriptiva e historia significativa es de antiguo linaje: esencialmente es lo que tenía en mente Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, I, 21-22. Casi no hace falta aclarar que he hecho hincapié en los extremos, pero esos dos tipos de historia se pueden dar y de hecho se dan mezclados en muchas obras. Hablando en general, la "Historia filosófica" del siglo XVIII es buen ejemplo de semejante mezcla.

[7] Ya Emanuel Kant creyó necesario animar a la gente a atreverse a pensar por cuenta propia, y desde antiguos tiempos el filósofo chino Chuan Tzu (*c.* 369-286) consideraba lamentable que alguien no siguiera su Tao, su propio y singular camino.

groso; y la ofensiva ha sido tan exitosa que el antiindividualismo es uno de los síntomas predominantes en la sociedad contemporánea. Son muchos los escritores distinguidos que han mostrado profunda preocupación respecto a esa tendencia y para oponerse a ella han caucionado respecto a sus desastrosos efectos, particularmente al peligro en que se pone a la libertad personal por la amenaza muy real de la implantación de dictaduras despóticas. El asunto es inmensamente complejo y está fuera del alcance de nuestro actual propósito. Podemos, sin embargo, examinar brevemente su relación con nuestro tema, el del conocimiento histórico.

El que la historia, al parecer sin protesta por parte de los historiadores, se halle hoy generalmente clasificada como una de las "ciencias sociales", es una indicación que puede servirnos de punto de partida. Revela, por lo pronto, que el viejo sueño del siglo XIX en la posibilidad de una verdad histórica científica sigue muy vivo. Quizá se alegue que la antigua situación y la nueva difieren en que la historia ya no se asimila a las ciencias naturales, sino que ahora se la entiende como una rama de otro grupo de ciencias, las llamadas "ciencias sociales". Pero no traguemos el anzuelo: claramente ambos casos se sustentan en una y la misma creencia fundamental, a saber: que la historia es un tipo de realidad capaz de ser conocida científicamente. No hay reparo en conceder que el cambio implica nuevos, especiales y más sofisticados medios de investigación; pero, puesto que no hay mudanza en el supuesto básico de ambas situaciones, no la puede haber en lo sustancial.

Todos sabemos que en la mente racional opera la exigencia de reducir a unidad la pluralidad que se da en todo cuanto existe. Esa *voluntad de orden*, según la ha llamado Aldous Huxley, es la fuerza impulsora de cualquier empeño de índole científica y explica la naturaleza objetiva y universalista de las verdades y leyes científicas, independientemente del grado de su validez y de su necesaria provisionalidad. Pero lo decisivo para nuestro intento está en advertir que la reducción a unidad, obvia y forzosamente implica que las particularidades concretas de las cosas individuales tienen que descartarse como circunstancias carentes de significación.[8] La

[8] Cuando nos afectan, como en el caso de una tempestad que determina el resultado de una batalla, las circunstancias particulares de ese fenómeno físico natural son

diferencia en el número de hojas de árboles de la misma especie o en los nombres y símbolos específicos de dioses de fertilidad adorados por tribus vecinas, son circunstancias que, respectivamente, pueden legítimamente omitirse por el botánico y el antropólogo. El uno y el otro se ocupan en lo general; el primero, en una especie unificada y abstracta de árbol; el segundo, en un tipo unificado y abstracto de fetichismo.

Pero si ese sacrificio de lo particular es el requisito de todo conocimiento científico, se sigue que si la historia ha de ser una ciencia, natural o social, da lo mismo, tendrá que aplicársele el mismo tratamiento a la realidad histórica. Ahora bien, como esa realidad no es sino proceso temporal de vidas humanas, también se sigue que todas las particularidades concretas individuales tendrán que ser descartadas como carentes de significación. Tal, pues, la condición que deberá cumplirse si la historia ha de ser científica de verdad y no nada más de nombre. Tal, por consiguiente, el precio que el historiador tendrá que pagar si quiere estar, en serio, a la altura de una reputación de científico.

Ahora bien, no puede haber objeción a las abstracciones obtenidas por aquel método, aun tratándose de la realidad social, pero siempre y cuando no se pierda de vista la naturaleza de sus proposiciones. De hecho, ése es, precisamente, el tipo de "verdades" que ofrecen la sociología, la antropología, la etnografía, la economía y cualesquiera de las otras ciencias sociales propiamente dichas. Pero cuando la realidad histórica concreta queda sometida a la tortura de la voluntad de orden y usando, por lo tanto, la investigación histórica se emprende bajo la condición de desechar las particularidades individuales como circunstancias carentes de significado, es obvio que se ha deslizado un peligroso y grueso equívoco. En efecto, a diferencia del botánico y del antropólogo para quienes, respectivamente, el número exacto de hojas de un árbol dado o el nombre específico de un dios tribal son hechos que se pueden dejar a un lado, los pensamientos, decisiones y actos individuales y demás particularidades personales son de la mayor importancia para el historiador. Es, no hace falta decirlo, imposible que dé cuenta de

significativas para el historiador, no para el científico. Esa tempestad se convierte en acontecimiento histórico.

todas ellas, pero ya mostramos que no es necesario.[9] No podrá, sin embargo, descartar las que se le ofrezcan como significativas por preferencias personales y en función de los propósitos que persigue, y hablando en general, no deberá dejar que pasen inadvertidas las diferencias individuales que distinguen al hombre excepcional, cualquiera que sea el campo en que se destaque. Al sociólogo pueden permitírsele amplias generalizaciones como, por ejemplo, las enunciadas en las frases "el conquistador español" o "el dictador latinoamericano", pero es obligación y privilegio del historiador dar cuenta de las diferencias que separan, digamos, a Hernán Cortés de Nuño Beltrán de Guzmán, o a Porfirio Díaz de Papa Doc, y de mostrar la singularidad de sus respectivos pensamientos, decisiones y actos como circunstancias constitutivas del proceso histórico.

Sería demasiado largo y complicado ventilar aquí la clásica cuestión del "hombre egregio" como factor determinante del curso de la historia. La negación de ese hecho puede, quizá, parecer profundamente científica al igual que la espantosa doctrina de la uniformidad esencial del género humano; pero está fuera de duda que la una y la otra tienen que ser rechazadas por todo historiador que se respete como tal.[10] Afirmar, por ejemplo, que de no haber nacido César la historia universal sería esencialmente la misma, no es sino un pretensioso juego advinatorio disfrazado de profundo pronunciamiento científico o, en el mejor caso, una proposición teológica solamente válida para un historiador providencialista de la vieja escuela, si es que todavía los hay.

Mi intención primordial no ha sido, sin embargo, defender la autonomía y peculiaridad del conocimiento histórico. Si sólo fuera que tantos de los jóvenes historiadores eligen engañarse jugando a ser científicos, nada demasiado dañino se seguiría de ello. Desgraciadamente no es ese el caso, porque el verdadero y oculto fin, consciente o no, detrás de la llamada historiografía científica es tratar de proporcionar fundamento empírico a doctrinas totalitarias de

[9] *Cf. supra*, donde examinamos el falso requerimiento de procurar una información exhaustiva.

[10] Lo mismo deberá decirse, por supuesto, respecto a la vieja doctrina ambiental de Spencer —hoy tan en boga— según la cual se descartan las contribuciones individuales bajo el supuesto de que no pueden atribuirse a la persona misma por ser resultante del ambiente social. *Don Quijote*, según esa doctrina, no fue *realmente* escrito por Cervantes; lo escribió la España del siglo XVII.

una supuesta ética social, tales como la de la uniformidad natural del hombre y la que concede primacía al ambiente socioeconómico sobre el temperamento y genio individuales.

Lo artero y dañino de ese tipo de historiografía es, por lo tanto, que simula ofrecer una idea objetiva universal de la realidad histórica e implícitamente de la constitución natural del hombre y de la estructura de su sociedad. Pero como en obediencia al mandato de la *voluntad de orden* todo aquello dotado de carácter individual ha sido descartado de antemano, la idea que en realidad se ofrece equipara al hombre, en última instancia, a la hormiga o la abeja y a la sociedad humana, al hormiguero o la colmena. Semejante idea será, por supuesto, recogida y ampliamente divulgada por cualquier grupo decidido a ejercer el poder absoluto, y la usará como justificación científica —supuestamente irrecusable— para imponer por la fuerza y la manipulación esa uniformidad que se predica como esencial al género humano. Y henos aquí a la vista de un futuro parecido a los imaginados y descritos en *El mundo feliz* o en *1984* de Orwell.

Como seguramente se habrá advertido, este discurso ha rebasado su inmediata finalidad y ha acabado por convertirse en un esfuerzo por mostrar que la siempre creciente invasión de la voluntad de orden en las investigaciones históricas y el consenso de incluir a la historia en el ámbito de las ciencias sociales son, en el fondo, formas sutiles de propaganda en favor de la deshumanización del hombre y pueden ser eficaces herramientas al servicio de cualquier tecnócrata de ambiciones despóticas que quiera aprovecharlas y cuya sombra ya amenaza hasta a las naciones más ilustradas.

Tengamos siempre presente, pues, que la historia no puede ser una ciencia; que, propiamente hablando, no le incumbe dar una *idea* del hombre y de la sociedad humana; que, en vez, su tarea es ofrecer una *visión* de la índole histórica del género humano y de los esfuerzos y logros individuales para realizarla, y que debe entender al cuerpo social como una organización al servicio del bienestar personal —no un organismo de programa vital predeterminado— en un proceso temporal de acontecimientos concretos y singulares, sólo plenamente comprensibles si se concede su valor y eficacia a los pensamientos, decisiones y acciones de los individuos concretos y singulares. Un proceso, por lo tanto, cuya realidad primaria es la rica variedad de los individuos y, por eso, un proceso en el cual el

tiempo de duración de la vida humana ofrezca la posibilidad real de la plenaria realización de sí misma.

Ya dijimos que la verdad histórica es apocalíptica; ahora sabemos que su mensaje es evangelio de libertad. En estos días cuando la idiosincrasia personal y la búsqueda de la felicidad individual están en tanto riesgo; cuando los hábitos e instituciones democráticos se hallan tan amenazados, el conocimiento histórico auténtico les brinda refugio y es su fortaleza. No abandonemos las murallas pasándonos a las filas del enemigo. Un libro de historia, cualquiera que sea su finalidad inmediata, debe dar testimonio de la natural y riquísima variedad de lo individual humano y, de ese modo, romper una lanza por la causa de la libertad.

Fantasmas en la narrativa historiográfica

> Más odiosa es la ingratitud que cualquiera otra mácula de los vicios que suelen enseñorearse de la fragilidad del alma.

I. *Agradecimiento*

Cuando hace tiempo recibí una distinción de la misma índole a la que hoy recibo, tropecé —como ahora tropiezo— con la peculiar dificultad que hay en la grata obligación de expresar cumplidamente el agradecimiento. Hice mérito entonces, como ahora lo hago, de la penuria del lenguaje para transmitir tan entrañable sentimiento; y en prueba de ello aduje —como ahora aduzco— que para agradecer cualquier favor o leve servicio, aquella penuria nos induce a exagerar en potencia de millares la expresión de nuestra gratitud.

¿De qué manera, entonces, salir del aprieto cuando, como en el que ahora me hallo, debo transmitir al Senado de la Universidad y a toda ella el sentimiento que, por ser tan alto el honor que se me confiere, invade de gratitud mi conmovido octogenario corazón? Y ante semejante impotencia me atuve en aquella ocasión que dije, como me atendré en ésta, a simplemente dar las gracias, sí, pero con el reclamo de restituirle a esa hermosa palabra el inmarcesible significado que a *nativitate* le pertenece.

II. *Preámbulo*

De prestarle oído a la prudencia debería dar por terminada mi intervención en esta ceremonia; pero es el caso de que el señor rector la estimó de oportunidad para escuchar, dice en su carta, mi lección doctoral, echando generosamente en olvido que el escepticismo

—peregrino compañero de los muchos años de vida— más me pone en trance de recibir lección que no de darla.

Con esa cura en salud y para no dejar en limbo la optimista expectativa del rector, vaya una breve reflexión sobre los motivos que a mi parecer provocan la desazón en el ánimo de los jóvenes historiadores que, ante el desconcierto de la enorme y caótica producción historiográfica, claman por una nueva historia menos empaquetada y engreída de una supuesta erudita objetividad; un nuevo estudio del pasado que sea riguroso, sí, pero menos tedioso y aun divertido. He aludido al reclamo en el texto de la presentación de una pequeña y reciente revista —*Epitafios,* se llama—, audaz aventura de un reducido y preocupado grupo universitario de bisoños historiadores; y movido por tan justa demanda elegí, para tema de esta alocución, desenmascarar los tres más perniciosos e insistentes fantasmas que vician lo más de la narrativa historiográfica contemporánea entre nosotros.

III. *Fantasmas*

Fantasmas he dicho y fantasmas digo y lo digo en el sentido técnico que le conceden al vocablo los estudiosos de la evolución de los mitos, quienes así califican episodios o conceptos propios a estadios primitivos de un mito y que, sembrando confusión y desconcierto, aparecen como resabios en las versiones clásicas tardías.

Parecido fenómeno ocurre en la narrativa historiográfica contemporánea, y aludo principalmente a la trasnochada creencia en la posibilidad de una verdad histórica absoluta, la cual, según célebre fórmula de Leopoldo von Ranke (1795-1886), fuera la expresión inexpugnable de "lo que realmente pasó", y cuya garantía se cifraba en la utopía de una aséptica imparcialidad y exhaustiva información testimonial.

Tan desaforada pretensión persiste en el espíritu de lo más de la producción historiográfica a pesar de que, después de la batalla y triunfo en pro de la peculiaridad y autonomía del conocimiento histórico, es ya ineludible reconocer su relativismo subjetivo; admitir la vanidad en la búsqueda de leyes que gobiernen el acontecer humano, y abdicar al dorado sueño de un plan de alcance universal

que —como los del positivismo y del marxismo— darían razón de las grandes transformaciones históricas para acabar anclando el curso de la historia en un paraíso de bienaventuranza social.

Ahora bien, la supervivencia en el anhelo de alcanzar una verdad histórica como la postulada por Ranke aflora en la terca persistencia de tres nociones que, verdaderos fantasmas en el sentido que expliqué, vician la autenticidad del relato histórico y eso me parece ser, en el fondo, el agente del desencanto que malogra tantas jóvenes y prometedoras vocaciones. El esencialismo en los entes históricos; el vínculo causal de los sucesos, y la desconfianza en las ocurrencias propias son las tres malignas sombras en que, por su orden, me ocuparé en seguida.

IV. *El esencialismo*

Los entes históricos, cualesquiera que sean, no son lo que son en virtud de una supuesta esencia o sustancia que haría que sean lo que son. Con otras palabras, su ser no les es inherente, no es sino el sentido que les concede el historiador en una circunstancia dada o más claramente dicho, en el contexto del sistema de ideas y creencias en que vive. Y así, al objetivar el ente cuya historia le interesa, es decir, al seleccionarlo como significativo, desecha, no como inexistente, pero sí como carente del sentido que le fue concedido en un diferente contexto cultural. El ser, pues, de un ente histórico es mudable y mudable será, correlativamente, su historia; mutaciones, que, para decirlo de una vez, responden a la variable idea que en el curso de la historia el hombre va teniendo de sí mismo. Lo que cambia, por consiguiente, no es ni el tiempo ni la historia según es común pensar; lo que cambia es el hombre, extraña criatura que tiene la capacidad de inventarse diversos estilos de vida, es decir, diversas maneras de ser.

Sirva de ejemplo de esencialismo en la narrativa histórica el título *México a través de los siglos* de una obra envejecida, pero por otra parte no carente de mérito. Pues bien, es obvio que en ese enunciado el supuesto consiste en la idea de que lo acontecido durante el transcurso temporal —es decir la historia— le acontece a un ente llamado México, pero le acontece como mero accidente, o lo que es

lo mismo, se supone que, pese a las mudanzas históricas que registran los testimonios, es siempre el mismo México, un ente que permanece idéntico a sí mismo, encerrado en su fortaleza entitativa. Un México, pues, que sería lo que es en virtud de una misteriosa esencia que hace que sea para todos en todo tiempo y en cualquier lugar lo que ha sido, es y para siempre será.

Resulta, entonces, que se establece un divorcio insalvable entre el ser del ente de que se trate y su historia, porque ésta se predica de quien, por definición y por su naturaleza, es metafísicamente incapaz de tenerla. Tal el absurdo al que conduce el fantasma del esencialismo, absurdo que se desvanece con sólo pensar que la identidad del ser del ente de que se trate no es sino la que le imprime la historia que de él se predique.

V. *La causalidad*

Paso a considerar en este apartado la habitual manera de establecer la conexión de los sucesos históricos como un encadenamiento de causa y efecto, claro legado o fantasma de la época en que el conocimiento histórico sucumbió al mimetismo de las ciencias de la naturaleza.

A ese respecto en otra parte traje a cuento la dificultad que le opuso el filósofo inglés David Hume (1711-1776) a la supuesta relación lógica de causa y efecto. No conoce, dice, idea más oscura que la necesaria liga que se establece entre dos fenómenos de una secuencia temporal que la postulada en aquel principio y es que, añade y cito sus palabras, no se ve por ninguna parte esa "fuerza misteriosa" que obligaría a postular, sólo por su antelación, que un fenómeno cause como efecto necesario el fenómeno subsiguiente.

Pero, además, en el caso de la narrativa historiográfica, si se pretende que un suceso es el efecto de otro anterior, se presupone la necesidad de ese vínculo, porque solamente así se trataría propiamente hablando de un efecto. Pero es de advertir que eso implica a su vez la predeterminación del proceso histórico en su integridad, ya que el suceso considerado como el causante tendría que ser, por su parte, el efecto de otro suceso anterior a él y así sucesivamente, tanto hacia atrás como hacia adelante.

Tomamos como ejemplo el de una tesis hoy muy traída y llevada, según la cual el hallazgo de una pequeña isla por Cristóbal Colón el día 12 de octubre de 1492 causó como efecto el "encuentro del Antiguo y el Nuevo Mundos". Pues bien, de haber sido así, no se ve la razón en detener en ese "encuentro" la secuencia causal, puesto que tendría que comprender en su totalidad la desde entonces acontecida historia de América y la por acontecer. Y si proyectamos el argumento hacia atrás y consideramos que aquel hallazgo de Colón también tendría que haber sido causado como el efecto de un suceso anterior y así sucesivamente, llegaríamos —según fuera mitológica o científica nuestra inclinación— o bien hasta la caída de nuestros primeros padres o bien hasta algún suceso trascendental acaecido en la época de las cavernas, y eso por quedarnos cortos, ya que podríamos remontarnos al momento de emergencia del mar de la ameba que generó la especie humana.

Tal la absurda y obligada consecuencia en la aplicación del principio causa-efecto como solución al problema de la trabazón de los sucesos históricos. Para evitar ese disparate que nos obligaría a afirmar que aquel hallazgo colombino tuvo por efecto, digamos, la reciente guerra del golfo Pérsico, va siendo general radicar la vinculación del acontecer histórico en la correlación de un suceso con otros, misma que explica y permite comprender el suceso en cuestión.

VI. *Desconfianza en la imaginación*

La tercera sombra o fantasma en la búsqueda de la verdad histórica estriba en la pretensión de la necesidad de darle un fundamento empírico probatorio como el resultado de una investigación exhaustiva. A semejante enquistado empeño se le opone, por lo pronto, su imposibilidad fáctica: siempre habrá testimonios que eluden al todo por inexistentes, supuesto que no todo lo acontecido deja huella testimonial de sí mismo. Tal el caso de ocultos sentimientos que, sin embargo, fueron determinantes en la decisión que generó el suceso de que se trate. A este respecto me parece que el historiador debe considerar suficiente la información recogida cuando le llega el momento (si acaso le llega) en que percibe pues, una especie de revela-

ción, o si se prefiere, la verdad histórica tiene un elemento apocalíptico que no sólo se nutre de la literalidad de los testimonios, sino de la experiencia vital del historiador, de su formación, su cultura, sus preferencias, sus filias y sus fobias. En esa revelación está la verdadera aventura y el goce de la dedicación a la historia.

Pero debe considerarse, además, que el desiderátum de Ranke de sólo atenerse a "lo que realmente pasó" tendría que incluir la no menos realidad de lo que no pasó pero pudo haber pasado. Y así caemos en la cuenta de que todo acontecimiento que el investigador selecciona por parecerle significativo, es decir, capaz de repercutir en el curso histórico, no ocurre por ser inevitable sino como opción o mera contingencia.

Advertimos, pues, que atenerse a la información utilizada, por exhaustiva que quiera suponerse, deja en la sombra zonas del acontecer que sólo puede iluminar la imaginación, esa *cuasi* divina facultad inventiva cuya contribución es elemento sustantivo de lo que puede y debe estimarse como la racionalidad peculiar a la tarea historiográfica. Las frecuentes declaraciones de historiadores que campanudamente notifican que nada de cuanto han consignado en su obra carece del apoyo de un testimonio, acusan su lamentable falta de imaginación o bien la radical desconfianza que les merecen sus personales ocurrencias, bajo el supuesto —verdadero fantasma de cepa positivista— de que lo imaginado es siempre falso o, en todo caso, indigno de la tremebunda seriedad de sus pujos historiográficos.

Esa actitud de falta de osadía y de desconfianza tan generalmente aplaudida y premiada, tiene, sin embargo, un altísimo precio, porque abdicar a la imaginación es en última instancia rehuir la interpretación personal, y sin ella, lo que se ofrece como verdad por impresionante que resulte la obra en volumen y en lo que pomposamente se califica de "aparato técnico", se reduce a un mero repaso y ordenación de los jamás llamados "espirituales históricos" sino siempre "materiales históricos" almacenados durante la investigación, que ya en esa manera de calificar los datos se revela la castración del soplo de vida que les dio existencia y su razón de ser.

VII. *La historia como la quiero*

De cuanto he explicado y un poco despotricado, se destaca con nitidez lo verdaderamente indeseable en mucho del alud que hoy inunda la producción de obras de historia y de ponencias en congresos, coloquios, mesas redondas, encuentros *et hoc genus omne*, y no es de sorprender el desabrimiento y reclamo de jóvenes historiadores deseosos de una renovada manera de concebir y escribir la historia; y puesto que en esa inconformidad están, no me parece inoportuno concluir con la transcripción, con leves variantes, de un breve texto en el que expuse el perfil general de cómo quiero que se escriba la historia.

> Quiero una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras; una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer; una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad; una historia sólo inteligible con el concurso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria; una historia de atrevidos vuelos y siempre en vilo como nuestros amores; una historia espejo de las mudanzas, en la manera de ser del hombre, reflejo, pues, de la impronta de su libre albedrío para que en el foco de la comprensión del pasado no se opere la degradante metamorfosis del hombre en mero juguete de un destino inexorable.

Índice

Presentación 5

Procedencia de los textos 11

Consideraciones sobre la verdad en historia. 13

Teoría del deslinde y deslinde de la teoría. 21

Historia y vida 37

La historia como búsqueda del bienestar. Un estudio acerca del sentido y el alcance de la tecnología 65

La historia: Apocalipsis y evangelio. Meditación sobre la tarea y responsabilidad del historiador 89

Fantasmas en la narrativa historiográfica 103

Ensayos de filosofía de la historia

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir el 13 de diciembre de 2007
en Compuformas Paf, Avenida Coyoacán 1031, Colonia del Valle.
Su composición y formación tipográfica, en tipo Book Antiqua
de 11:13, 10: 11 y 8:9.5 puntos, estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales
bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 500 ejemplares
y estuvo al cuidado de Israel Rodríguez

EDMUNDO O'GORMAN tuvo un espíritu particularmente inquieto. En su obra se incluyen trabajos sobre historia jurídico-política, historia de las ideas, historiografía y, desde luego, reflexión teórica y filosofía de la historia. En este último campo, la publicación de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* representó la expresión más radical de su pensamiento y marcó un hito en la historiografía mexicana. Sin embargo, el resto de su trabajo teórico, expresado en ensayos de temática diversa, no corrió con la misma suerte.

Por este motivo, y contribuyendo a la celebración por los cien años del natalicio de este célebre historiador, en el presente volumen se ofrece una selección de seis textos en los cuales O'Gorman dio muestra de su apasionado interés por someter a una estricta reflexión la razón de ser del trabajo del historiador.

La selección y presentación de estos ensayos corrió a cargo del doctor Álvaro Matute, investigador emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México y profundo conocedor de la obra de Edmundo O'Gorman.

Ilustración: estampilla *Cien años del natalicio del historiador Edmundo O'Gorman*, diseño de Sergio Barranca Rábago basado en el *Retrato de Edmundo O'Gorman* de Cecil Crawford O'Gorman, Servicio Postal Mexicano, 2006; firma de Edmundo O'Gorman
Portada: Deikon

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ISBN 978-970-32-4867-4